La formación del pensamiento sociológico 1

Robert Nisbet

Amorrortu editores
Buenos Aires

1. Las ideas-elementos de la sociología

Ideas y antítesis

La historia del pensamiento se suele abordar de dos maneras. La primera y más antigua parte de los *dramatis personæ*, los propios pensadores cuyos escritos proporcionan la materia bibliográfica de aquélla. Sobre este procedimiento hay mucho para hablar. Resulta imprescindible adoptarlo si deseamos comprender las fuerzas motivadoras de la evolución intelectual, esas percepciones, intuiciones profundas y descubrimientos que proceden únicamente de seres individuales. Sin embargo este enfoque tiene sus desventajas. La principal es que, gracias a él, la historia del pensamiento se transforma muy fácilmente en una mera biografía del pensamiento. Las ideas aparecen como prolongaciones o sombras proyectadas por individuos únicos, más que como esas estructuras discernibles de significado, perspectiva y fidelidad a una causa que son a todas luces las grandes ideas en la historia de la civilización. Como las instituciones, las ideas tienen sus propias relaciones y continuidad, y no es nada raro perderlas de vista cuando concentramos nuestra atención en las biografías.

El segundo enfoque se dirige, no a los hombres, sino a los sistemas, escuelas o *ismos*. No a los Bentham ni a los Mill, sino al utilitarismo; no a los Hegel ni a los Bradley, sino al idealismo; no a los Marx ni a los Proudhon sino al socialismo. Indudablemente, la historia del pensamiento es la historia de los sistemas: verdad tan grande en la sociología como en la metafísica. Las suposiciones, ideas y corolarios se concretan en sistemas que a menudo adquieren un poder semejante al de las religiones sobre sus prosélitos. Podemos comparar a los sistemas con las *Gestalten* de los psicólogos. Aprehendemos ideas y hechos, no en forma atomizada sino dentro de las *pautas* de pensamiento que constituyen una parte tan grande de nuestro medio. Pero este enfoque, a pesar de su valor, también es peligroso. Con harta frecuencia los sistemas son considerados como irreductibles, y no

como lo que son en realidad: constelaciones de supuestos e ideas discernibles y aun independientes, que pueden descomponerse y reagruparse en sistemas diferentes. Además, todo sistema tiende a perder vitalidad; lo que estimula a las personas de una generación o siglo, solo interesa a los anticuarios en la generación o siglo siguiente. Bástenos pensar en el socialismo, el pragmatismo, el utilitarismo; y mucho antes de ellos, en el nominalismo y el realismo. Sin embargo, cada uno de estos sistemas posee elementos constitutivos que conservan hoy tanta vigencia —aunque de diferente manera— como la que tuvieron en sus contextos originales. Sería lamentable perder estos elementos de vista.

Esto nos lleva de la mano a un tercer enfoque: el que no empieza por el hombre ni por el sistema, sino por las ideas que son los elementos de los sistemas. Nadie los ha descripto con mayor lucidez ni autoridad que el extinto Arthur O. Lovejoy en el siguiente pasaje:

«Cuando digo historia de las ideas —escribe Lovejoy—, quiero significar algo a la vez más específico y menos restringido que la historia de la filosofía. La diferencia principal reside en el carácter de las unidades de que se ocupa aquélla. Aunque en gran parte su material es el mismo que el de las otras ramas de la historia del pensamiento, y depende mucho de los trabajos precedentes, lo divide de manera especial, reagrupa sus partes y establece nuevas relaciones, y lo reenuncia desde un punto de vista distinto. Si bien el paralelo tiene sus peligros, cabe decir que su procedimiento inicial es algo análogo al de la química analítica. Cuando estudia la historia de las doctrinas filosóficas, por ejemplo, irrumpe en los sistemas individuales más sólidamente estructurados y los reduce, guiada por sus propios objetivos, a sus elementos constitutivos, a lo que podríamos llamar sus ideas-elementos.»[1]

En *The Great Chain of Being*, de Lovejoy, vemos cómo es posible introducirnos en sistemas tan complejos y diversos entre sí como el idealismo platónico, el escolasticismo medieval, el racionalismo secular y el romanticismo, y sacar a relucir ideas-elementos tan amplias y poderosas como *continuidad* y *plenitud*, y hacerlo de manera tal que arroje nueva luz sobre los sistemas y también sobre los filósofos que los concibieron, desde Platón hasta el Iluminismo. No

1 *The Great Chain of Being*, Cambridge: Harvard University Press, 1942, pág. 3.

sólo vemos así los elementos constitutivos, las ideas-elementos, sino los nuevos agrupamientos y relaciones de hombres e ideas, apreciando afinidades y oposiciones que acaso no imagináramos que existieran.

Mi libro abarca, naturalmente, un campo mucho menor que el del profesor Lovejoy, y en modo alguno pretendo haber seguido todas las brillantes sugerencias de su enfoque. Pero gira, al igual que aquél, en torno de las ideas-elementos; en particular de ciertas ideas-elementos de la sociología europea del gran período formativo que va de 1830 a 1900, cuando hombres tales como Tocqueville, Marx, Weber y Durkheim, echaron las bases del pensamiento sociológico contemporáneo.

Insisto en esto, pues el lector debe estar claramente advertido de cuánto puede esperar, y qué cosas no debe esperar encontrar en este libro. No encontrará, por ejemplo, tentativa alguna por develar el sentido de Marx, la esencia de Tocqueville ni la unidad de la obra de Durkheim. Dejo a otros esa tarea, sin duda inestimable. Tampoco hallará aquí nada sobre cualquiera de los otros sistemas que aparecen en los escritos de los sociólogos del siglo XIX: materialismo dialéctico, funcionalismo o utilitarismo. Las ideas-elementos que proporcionan, a mi juicio, la médula de la sociología, en medio de todas las diferencias manifiestas entre sus autores, serán nuestro tema; ideas que persistieron a través de la época clásica de la sociología moderna y llegan, en verdad, hasta el presente.

Y nuestro punto de partida *es* el presente. La historia —alguien lo dijo muy bien— revela sus secretos solo a quienes comienzan por el presente. Para mencionar las palabras de Alfred North Whitehead, el presente es tierra sagrada. Todas las ideas-elementos que consideramos en esta obra son tan notorias y tan rectoras del esfuerzo intelectual actual como lo fueron cuando Tocqueville, Weber, Durkheim y Simmel hicieron de ellas las piedras fundamentales de la sociología moderna. No debemos olvidar que vivimos en la última fase del período clásico de la sociología. Si despojáramos a esta última de las perspectivas y estructuras provistas por hombres como Weber y Durkheim, sólo nos quedaría un montón estéril de datos e hipótesis incongruentes.

¿Qué criterios guían la elección de las ideas-elementos de una disciplina? Hay por lo menos cuatro dominantes. Dichas ideas deben tener *generalidad*: es decir, todas ellas

deben ser discernibles en un número considerable de figuras sobresalientes de un período, y no limitarse a las obras de un único individuo o de un círculo. Segundo, deben tener *continuidad*: deben aparecer tanto al comienzo como en las últimas fases del período en cuestión, y ser tan importantes con respecto al presente como lo son con respecto al pasado. Tercero, deben ser *distintivas*, participar de aquellos rasgos que vuelven a una disciplina notoriamente diferente de otras. Nociones como «individuo», «sociedad» u «orden» resultan inútiles aquí (por valiosas que sean en contextos más generales), pues son elementos de *todas* las disciplinas que integran el pensamiento social. Cuarto, deben ser *ideas* en todo el sentido de la palabra: es decir, algo más que «influencias» fantasmales, algo más que aspectos periféricos de la metodología; serlo en el antiguo y perdurable sentido occidental de la palabra, al que tanto Platón como John Dewey podrían suscribir por igual. Una idea es una *perspectiva*, un marco de referencia, una categoría (en el sentido kantiano), donde los hechos y las concepciones abstractas, la observación y la intuición profunda forman una unidad. La idea es —en las palabras de Whitehead— un gran foco luminoso que alumbra una parte del paisaje y deja otras en las sombras o en la oscuridad. No interesa que nuestra concepción última de la idea sea platónica o pragmática, pues en el sentido que emplearé el término en este libro, podría ser tanto arquetipo como plan de acción.

¿Cuáles son las ideas-elementos esenciales de la sociología, aquellas que, más que ninguna otra, distinguen a la sociología frente a las restantes ciencias sociales? A mi entender, estas cinco: *comunidad, autoridad, status*, lo *sagrado* y *alienación*. Su exposición detallada será tema de los capítulos que siguen. Aquí procederemos a identificarlas brevemente.

La *comunidad* incluye a la comunidad local pero la desborda, abarcando la religión, el trabajo, la familia y la cultura; alude a los lazos sociales caracterizados por cohesión emocional, profundidad, continuidad y plenitud. La *autoridad* es la estructura u orden interno de una asociación, ya sea política, religiosa o cultural, y recibe legitimidad por sus raíces en la función social, la tradición o la fidelidad a una causa. El *status* es el puesto del individuo en la jerarquía de prestigio y líneas de influencia que caracterizan a toda comunidad o asociación. Lo *sagrado*, o sacro, incluye las mores, lo no racional, las formas de conducta religiosas y rituales cuya valoración trasciende la utilidad que pudieran poseer. La *alienación* es una perspectiva histórica dentro de la cual el hombre aparece enajenado, anómico y desarraigado cuando se cortan los lazos que lo unen a la comunidad y a los propósitos morales.

Cada una de estas ideas suele estar asociada a un concepto antinómico, una especie de antítesis, del cual procede gran parte de su significado constante en la tradición sociológica. Así, opuesta a la idea de comunidad está la idea de sociedad (*Gesellschaft*, en el léxico de Tönnies) formulada con referencia a los vínculos de gran escala, impersonales y contractuales que se han multiplicado en la edad moderna, a menudo a expensas, según parece, de la comunidad. El concepto antinómico de autoridad es en el pensamiento sociológico el de *poder*, identificado por lo común con la fuerza militar o policial, o con la burocracia administrativa, que, a diferencia de la autoridad surgida directamente de una función y asociación sociales, plantea el problema de la legitimidad. El antónimo de status, en sociología, no es la idea popular de igualdad, sino la más nueva y refinada de *clase*, más especializada y colectiva a la vez. Lo opuesto a lo sagrado es lo utilitario, lo profano (según la grave expresión de Durkheim), o lo *secular*. Por último, la alienación (al menos considerada como perspectiva sociológica) puede ser comprendida mejor como inversión del *progreso*. A partir de hipótesis exactamente iguales sobre la índole del desarrollo histórico en la Europa moderna —la industrialización, la secularización, la igualdad, la democracia popular, etc.—, pensadores como Tocqueville y Weber dedujeron, no la existencia de un progreso social y moral, sino una conclusión más patológica: la alienación del hombre respecto del hombre, de los valores y de sí mismo, alienación causada por las mismas fuerzas que otros elogiaban, en ese mismo siglo, como progresistas.

Comunidad-sociedad, autoridad-poder, status-clase, sagrado-secular, alienación-progreso: he aquí ricos temas del pensamiento del siglo XIX. Considerados como antítesis relacionadas, constituyen la verdadera urdimbre de la tradición sociológica. Fuera de su significación conceptual en sociología, cabe ver en ellos los epítomes del conflicto entre la tradición y el modernismo, entre el moribundo orden antiguo defenestrado por las revoluciones Industrial y democrática, y el nuevo orden, cuyos perfiles todavía indefinidos

son tan a menudo causa de ansiedad como de júbilo y esperanza.

La rebelión contra el individualismo

Es evidente que estas ideas y antítesis no aparecieron por primera vez durante el siglo XIX: todas ellas son, en una u otra forma, de larga data. Las encontramos en la antigüedad; por ejemplo, en la Atenas de Platón, cuando Grecia, igual que Europa dos mil años más tarde, buscaba dar nuevos fundamentos a un orden que parecía destruido por los estragos de las guerras, las revoluciones y la *stasis*. El interés de Platón por la comunidad, la alienación, la autoridad, la jerarquía, lo sacro, y por la generación y degeneración social es por supuesto, profundo, y nada tiene de exagerado decir que los elementos esenciales del posterior pensamiento social de Occidente aparecen, primero, en su desarrollo de estas ideas, y después, en la respuesta de Aristóteles. Volvemos a encontrar las mismas ideas, aunque con algunas modificaciones, en los escritos de los filósofos moralistas romanos del siglo I antes de Cristo, cuando nuevamente un orden social tradicional aparece al borde de la destrucción, como consecuencia de guerras prolongadas, de revoluciones sociales, de la decadencia moral, y de la espectacular caída de la República y su reemplazo por el imperio militar de Augusto. Cuatro siglos más tarde, nos topamos otra vez con ellas en las obras de los filósofos cristianos, preocupados (como tantos de sus contemporáneos paganos) por la alienación del hombre, la búsqueda de la comunidad bienaventurada, la santidad de la autoridad, y el lugar que ellos mismos ocupaban en la cadena jerárquica que culminaba en la Ciudad de Dios.

Pero aunque intemporales y universales, también ellas tienen, como todas las grandes ideas del hombre y de la sociedad, sus períodos de ascenso y descenso, de escasez y de abundancia. Hubo épocas en que su significación fue escasa, en que fueron relegadas y desplazadas por otras ideas y actitudes, notablemente diferentes, respecto del destino del hombre y de sus esperanzas. Así, ninguna de las que nos interesan en este libro desempeña un papel muy notorio en la Edad de la Razón, que con tanto brillo iluminó los siglos XVII y XVIII y alcanzó su punto más alto con el Iluminismo en Francia e Inglaterra.

Un conjunto diferente de palabras e ideas sintetizaban las aspiraciones morales y políticas de entonces: *individuo, progreso, contrato, naturaleza, razón* y otras semejantes. El objetivo dominante de esa época, que se extiende desde el *Novum Organum* de Bacon hasta el *Ensayo histórico sobre los progresos de la razón humana* de Condorcet, era la liberación: liberación del individuo de los lazos sociales antiguos, y liberación de la mente de las tradiciones que la tenían encadenada. Durante todo ese lapso, reinó la convicción universal en el individuo natural: en su razón, su carácter innato y su estabilidad autosuficiente.

Las ideas y valores del racionalismo individualista de los siglos XVII y XVIII no desaparecieron, por supuesto, con la llegada del siglo XIX. Lejos de ello. En el racionalismo crítico, en el liberalismo filosófico, en la economía clásica y en la política utilitaria, prosiguió el *ethos* del individualismo, junto a la visión de un orden social fundado sobre intereses racionales.

Pero a pesar del punto de vista que predominaba entonces, profusamente expuesto por los historiadores de la época, el individualismo está lejos de describir en su trayectoria completa el pensamiento del siglo XIX. En realidad, no faltan razones para considerarlo como el menguante (aunque todavía caliente) rescoldo de un individualismo que alcanzó su verdadero cenit en el siglo precedente. Lo más distintivo y fecundo, desde el punto de vista intelectual, en el pensamiento del siglo XIX no es el individualismo, sino la reacción contra el individualismo como nuestras historias han tardado en advertir: una reacción que en nada se manifiesta mejor que en las ideas que son tema central de este libro. Estas ideas —*comunidad, autoridad, status*, lo *sagrado* y *alienación*— tomadas conjuntamente, constituyen una reorientación del pensamiento europeo, tan trascendental, a mi juicio, como aquella otra tan diferente y aun opuesta, que señaló la decadencia de la Edad Media, y el advenimiento de la Edad de la Razón, tres siglos antes. El racionalismo individualista se afirmaba entonces contra el corporativismo y la autoridad medieval; a comienzos del siglo XIX, ocurre lo inverso: la reacción del tradicionalismo contra la razón analítica, del comunalismo contra el individualismo, y de lo no racional contra lo puramente racional.

Dicha reacción es amplia: la encontramos tanto en la literatura, la filosofía y la teología, como en la jurisprudencia,

la historiografía y, en su forma más sistemática, en la sociología. Durante el siglo XIX, cada vez son más numerosos los campos del pensamiento donde el individualismo racionalista (sostenido de manera más notoria, naturalmente, por los utilitaristas, cuyas doctrinas proporcionaron relieve negativo a tantos conceptos sociológicos) es asediado por teorías que se apoyan en la reafirmación de la tradición, teorías que hubieran resultado tan repugnantes a Descartes o a Bacon, como a Locke o a Rousseau. La premisa histórica de la estabilidad innata del individuo es puesta a prueba por una nueva psicología social que deriva la personalidad a partir de los estrechos contextos de la sociedad, y que hace de la alienación el precio que debe pagar el hombre por su liberación de tales contextos. En lugar del orden natural tan caro a la Edad de la Razón, ahora tenemos el orden institucional —la comunidad, el parentesco, la clase social— como punto de partida de filósofos sociales de opiniones tan divergentes como Coleridge, Marx y Tocqueville. De la concepción generalmente optimista de la soberanía popular propia del siglo XVIII, pasamos a las premoniciones del siglo XIX sobre las tiranías que acechan en la democracia popular cuando se transgreden sus límites institucionales y tradicionales. Finalmente, la idea misma de progreso es objeto de una nueva definición, fundada no ya sobre la liberación del hombre respecto de la comunidad y la tradición, sino sobre una especie de anhelo de nuevas formas de comunidad social y moral.

Liberalismo, radicalismo, conservadorismo

Esta reorientación del pensamiento social, de la cual es una fase tan importante el advenimiento de la sociología, no es resultado —insisto— de las corrientes puramente intelectuales, ni mucho menos «científicas», de la época. Como lo expresara Sir Isaiah Berlin, y lo ilustran de manera soberbia sus propios estudios históricos, las ideas no engendran ideas como las mariposas engendran mariposas. La falacia genética ha transformado muy a menudo las historias del pensamiento en secuencias abstractas de «engendros». En el pensamiento político y social, en particular, es preciso que veamos siempre las ideas de cada época como respuestas a ciertas crisis y a estímulos procedentes de los grandes cambios en el orden social.

Las ideas que nos interesan resultarán incomprensibles, a menos que las analicemos en función de los contextos ideológicos donde aparecieron por primera vez. Los grandes sociólogos del siglo, desde Comte y Tocqueville a Weber y Durkheim, fueron arrastrados por la corriente de las tres grandes ideologías del siglo XIX y comienzos del XX: el liberalismo, el radicalismo y el conservadorismo. En el próximo capítulo nos ocuparemos de las dos revoluciones —la Industrial y la democrática— que conformaron esas ideologías, como también las ideas fundamentales de la sociología. Pero ante todo es importante describirlas con alguna precisión.

El sello distintivo del liberalismo es su devoción por el individuo, y en especial por sus derechos políticos, civiles y —cada vez más— sociales. La autonomía individual es para el liberal lo que la tradición significa para el conservador, y el uso del poder para el radical. Hay notables diferencias, a no dudarlo, entre los liberales de Manchester, para quienes la libertad significaba fundamentalmente liberar la productividad económica de las trabas de la ley y las costumbres, y los liberales de París de 1830, para quienes liberar el pensamiento del clericalismo aparecía como el objetivo principal. Pero fuera de estas variantes, todos los liberales tenían en común, primero, la aceptación de la estructura fundamental del estado y la economía (no consideraban a la revolución, como los radicales, base indispensable para la libertad, aunque en alguna circunstancia pudieran apoyarla) y, segundo, la convicción de que el progreso residía en la emancipación de la mente y el espíritu humanos de los lazos religiosos y tradicionales que los unían al viejo orden. Los liberales del siglo XIX conservaron la fe del Iluminismo en la naturaleza autosuficiente de la individualidad, una vez liberada de las cadenas de las instituciones corruptoras. Existieron, admitámoslo, quienes como Tocqueville, John Stuart Mill y Lord Acton —a quienes debemos incluir, en tanto ellos se incluían a sí mismos, entre los liberales— atribuían a las instituciones y tradiciones, en cierta medida, la importancia que les atribuían los conservadores; dicha medida estaba dada por el grado en que tales entidades robustecieran la individualidad. La piedra de toque era la libertad individual, no la autoridad social. El liberalismo utilitarista —que abarca desde Jeremy Bentham a Herbert Spencer— tenía una opinión de la iglesia, el

estado, la parroquia, el gremio, la familia y la tradición moral que no se diferenciaba en ningún aspecto importante de las opiniones anteriores del Iluminismo. En las obras de Macaulay, Buckle y Spencer la noción del individuo aislado, automotivado y autoestabilizado, resulta primordial. Las instituciones y tradiciones son secundarias: en el mejor de los casos, sombras de aquél; en el peor, obstáculos que se oponen a su autoafirmación.

Impera en el radicalismo —que a menudo deriva del liberalismo y hace causa común con él— una mentalidad muy diferente. Si hay un elemento distintivo del radicalismo de los siglos XIX y XX es, creo, el sentido de las posibilidades de redención que ofrece el poder político: su conquista, su purificación y su uso ilimitado (hasta incluir el terrorismo), en pro de la rehabilitación del hombre y las instituciones. Junto a la idea de poder, coexiste una fe sin límites en la razón para la creación de un nuevo orden social.

Con anterioridad al siglo XVIII, las rebeliones contra el orden social —que no eran raras, ni siquiera en la Edad Media— surgían en el marco de la religión. Los husitas, los anabaptistas, los niveladores,* los tembladores,** y otros grupos que periódicamente se levantaron contra la autoridad constituida, perseguían objetivos religiosos. Las condiciones sociales y económicas contribuyeron, a todas luces, a desencadenar estas revueltas; y había, por cierto, referencias a la pobreza y el sufrimiento en los bandos y manifiestos que circunstancialmente redactaban. Pero lo importante es que esas referencias aparecen expresadas en términos religiosos, donde lo fundamental es el llamado a la pureza perdida de la cristiandad apostólica, o la esperanza en la segunda venida de Cristo.

La línea principal del radicalismo del siglo XIX es, en todo sentido, secular. La antorcha de la rebelión pasó a quienes veían la esperanza de Europa y la humanidad, no en la religión, sino en la fuerza política de la sociedad. No desapareció el milenarismo: solo perdió su contenido cristiano. Lo que nos muestra el radicalismo del siglo XIX (con su jacobinismo, el Comité de Salvación Pública y quizá, por sobre todo lo demás, el golpe de estado del 18 Brumario, como modelos) es una doctrina revolucionaria milenarista nacida de la fe en el poder absoluto; no el poder por sí mismo, sino al servicio de la liberación racionalista y humanitaria del hombre de las tiranías y desigualdades que lo acosaron durante milenios, incluyendo las de la religión. En cuanto al conservadorismo, la cuestión es más compleja. Por ser la menos analizada de las tres ideologías, y por la estrecha relación que existe entre las tesis principales del conservadorismo filosófico y las ideas-elementos de la sociología, debemos explorarlo con más detalle.

El conservadorismo moderno es, en su forma filosófica al menos, hijo de la Revolución Industrial y de la Revolución Francesa; hijo imprevisto, no deseado y odiado por los protagonistas de cada una de ellas, pero hijo al fin. Lo que ambas revoluciones atacaron, fue defendido por hombres como Burke, Bonald, Haller y Coleridge, y lo que ambas engendraron —en la forma de democracia popular, tecnología, secularismo, etc.— es lo que el conservadorismo atacó. Si el *ethos* central del liberalismo es la emancipación individual, y el del radicalismo la expansión del poder político al servicio del fervor social y moral, el *ethos* del conservadorismo es la tradición, esencialmente la tradición medieval. De su defensa de la tradición social proviene su insistencia en los valores de la comunidad, el parentesco, la jerarquía, la autoridad y la religión, y también sus premoniciones de un caos social coronado por el poder absoluto si los individuos son arrancados de los contextos de estos valores por la fuerza de las otras dos ideologías.

A diferencia de los filósofos del Iluminismo, los conservadores comenzaron con la realidad absoluta del orden institucional, tal como lo encontraron: el orden legado por la historia. Para ellos el orden «natural», el orden revelado por la razón pura, el orden sobre el cual los *philosophes* habían montado sus ataques devastadores a la sociedad tradicional, carecía de toda realidad. La cuestión aparece invertida, en verdad, en el pensamiento conservador: éste basó su agresión contra las ideas iluministas del derecho natural, la ley natural y la razón independiente, sobre la proclamada prioridad de la sociedad y sus instituciones tradicionales con respecto al individuo.

* Niveladores (*levelers*): Miembros de un partido defensor de los principios republicanos e igualitarios, formado en Inglaterra hacia 1647 y aniquilado por Cromwell dos años más tarde. (*N. del E.*)
** Tembladores (*shakers*): Secta religiosa creada en Inglaterra en el siglo XVIII, que practicaba el celibato y la propiedad común de los bienes. Deriva su nombre de una de las danzas que formaban parte de su ritual. (*N. del E.*)

A comienzos del siglo XIX los conservadores constituyeron una fuerza antiiluminista. En realidad no hay una sola palabra, una sola idea central de aquel renacimiento conservador, que no procure refutar las ideas de los *philosophes.* A veces (Chateaubriand es un ejemplo) se complacían en parecer defensores de algunos iluministas, como medio de acometer contra algún otro: por lo común contra Voltaire, cuyos brillantes ataques al cristianismo eran vitriolo para los conservadores, cristianos en lo más profundo. Aun en Burke se encuentran eventualmente palabras amables para sus enemigos, cuyo propósito era promover en ellos sentimientos contradictorios y dividirlos, pero el odio al Iluminismo, y en especial a Rousseau, es fundamental en el conservadorismo filosófico.

Con acierto se ha llamado a los conservadores «profetas de lo pasado», cuya acción difícilmente habría de tener efecto alguno sobre las corrientes principales del pensamiento y la vida europea. Sin embargo, para comprender mucho de cuanto sabemos hoy que es importante y profundo en el siglo XIX, sería fatal que los dejáramos de lado, como si solo tuvieran significación para los anticuarios. Todas las historias del pensamiento atestiguan la gran influencia ejercida por Burke, y especialmente por Hegel, pero ambos suelen ser considerados como individuos más que como miembros de un movimiento ideológico que trascendiera. Debe vérselos, sí, como personalidades individuales, a semejanza de Voltaire y Diderot dentro del Iluminismo, pero también como integrantes de un vasto grupo de mentalidades con suficientes cosas en común para constituir, incuestionablemente, una época, un esquema de ideas.

De todos ellos, los franceses son quizá los más descuidados por los estudiosos. Bonald, Maistre y Chateaubriand suelen aparecer como figuras extrañas, con ciertos rasgos góticos, en la historia del «romanticismo», clasificación que al menos a los dos primeros, debe hacerlos revolcarse en sus tumbas. La brillante juventud conservadora de Lamennais suele ser relegada al olvido ante el resplandor que emana de sus actividades radicales posteriores; la influencia de los conservadores franceses sobre el pensamiento social fue, empero, importante. Basta una ojeada a algunos sociólogos para evidenciarlo. Así, Saint-Simon y Comte prodigaron sus elogios a lo que este último llamaba la «escuela retrógrada». Este «grupo inmortal conducido por Maistre —escribe

Comte—, merecerá por mucho tiempo la gratitud de los positivistas».[2] Saint-Simon afirmó que su interés por los períodos «crítico» y «orgánico» de la historia, y también sus incipientes proposiciones para «estabilizar» el industrialismo y la democracia, le habían sido inspirados por Bonald. Le Play, una generación más tarde, no haría sino asignar sentido científico, en su *European Working Classes*, a la temprana obra polémica de Bonald sobre la familia. La influencia del conservadorismo sobre Tocqueville es incuestionable: constituye la fuente inmediata de su preocupada y evasiva apreciación de la democracia. Y hacia fines del siglo, en las obras de Durkheim, de ideas no religiosas y liberal en política, encontramos ciertas tesis del conservadorismo francés convertidas en algunas de las teorías esenciales de su sociología sistemática: la conciencia colectiva, el carácter funcional de las instituciones e ideas, las asociaciones intermedias y también su ataque al individualismo.

¿Contra qué se alzaba el conservadorismo? Ante todo, por supuesto, contra la Revolución, pero en modo alguno únicamente contra ella. Creo que podemos entender mejor esta ideología si la concebimos como el primer gran ataque al modernismo y a sus elementos políticos, económicos y culturales. La Revolución encendió la mecha, pero para los conservadores, su importancia era de índole histórica y simbólica. La veían como la férrea culminación de tendencias profundas en la historia europea moderna; tendencias que se manifestaban ahora en sus terribles consecuencias. Pocos llegaron tan lejos como Bonald, quien aludía al Terror como el justo castigo que Dios infligía a Europa por sus herejías seculares e individualistas, pero existía entre los conservadores la convicción profunda, sin excepciones, de que lo más distintivo y «moderno» de la historia posterior a la Reforma era la maldad, o el preludio de la maldad.

Cuando reconstruyeron la historia de Europa, lo primero que vieron fue que los protestantes habían arrebatado de la disciplina de la iglesia la fe individual, lo que conducía de modo inevitable al disenso permanente. De esta transgresión a atribuir al hombre finito e individual, las potencias intelectuales y certidumbres propias de Dios y de la socie-

2 *Système de politique positive*, 4ª ed., París, 1912, III, pág. 605. Para un informe detallado de la influencia del conservadorismo sobre el pensamiento del siglo XIX, véase mi «Conservatism and Sociology», *American Journal of Sociology*, septiembre de 1952.

dad (como hicieran Bacon y Descartes) solo había un paso. Ante la herejía del individualismo secular, ¿no es lógico que los hombres consideraran a la sociedad como consideraban al paisaje físico, es decir, algo que las facultades creativas podían enmendar chapuceramente una y otra vez, remodelar o rehacer, según se lo sugirieran sus impulsos? Por último, era inevitable que surgiera de todo esto la imagen romántica y peligrosa del hombre como una criatura de instintos indeleblemente estables y buenos por naturaleza, sobre los cuales las instituciones y gobiernos se asentaban de manera represiva y sin necesidad. Tal, en líneas generales, la concepción conservadora de lo que precedió a la Revolución y al modernismo.

En el cuadro conservador del modernismo hay otros elementos que proceden en forma directa de la Revolución Francesa. El igualitarismo y el poder centralizado fundado en el pueblo son quizá los más importantes, pero están estrechamente vinculados con otros: la sustitución —en religión, política y arte— de las restricciones disciplinarias de la tradición y la piedad por el sentimiento y la pasión; el reemplazo de los valores sacros no racionales por normas impersonales y efímeras de contrato y utilidad; la declinación de la autoridad religiosa, social y política; la pérdida de la libertad, término este último que los conservadores preferían definir en su sentido medieval, con connotaciones no tanto de liberación (que significaba licencia y falta de ataduras), como de *derecho rector* dentro de la ley y la tradición divinas; la decadencia de la cultura, como consecuencia de su difusión en las masas; y por último, la mentalidad progresista y determinista que presidía todo esto, y que insistía en considerar lo pasado, lo presente y lo futuro como categorías férreas correspondientes a lo éticamente malo, mejor y óptimo.

Esta es la constelación de elementos que surge de la concepción general conservadora sobre el mundo moderno, el mundo que la Reforma, el capitalismo, el nacionalismo y la razón engendraran, y al que la Revolución había dado ahora nacimiento. Fácil es descubrir todos estos elementos en la reacción de Burke frente a la Revolución Francesa; también se conservan vívidos en los escritos de otros conservadores europeos y americanos. Si las ideas conservadoras nunca arraigaron realmente en Estados Unidos, no fue porque no hubiera hombres de genio —tales como John Randolph

de Roanoke, James Fenimore Cooper, John C. Calhoun y unos pocos más— que trataran de inseminarlas en el pensamiento político norteamericano, sino porque carente de un pasado institucional medieval, que persistiera en su realidad presente, el país no tenía con qué nutrirlas, a fin de tornarlas apremiantes y relevantes; mientras que en Europa, este pasado medieval se transformó, con particular subitaneidad después de la Revolución Francesa, en un conjunto evocativo de símbolos.

El redescubrimiento de lo medieval —sus instituciones, valores, preocupaciones y estructuras— es uno de los acontecimientos significativos de la historia intelectual del siglo XIX.[3] Aunque su importancia primera y más duradera se vincula con el conservadorismo europeo (plasmando, por así decir, la imagen conservadora de la sociedad buena), también la tiene, y mucha, para el pensamiento sociológico, ya que forma el tejido conceptual de gran parte de su respuesta al modernismo. Este redescubrimiento de la Edad Media explica, tanto como cualquier acontecimiento singular, las notables diferencias entre la reconstrucción típica de la historia europea por parte de los iluministas, y la corriente en muchos escritos históricos del siglo XIX. Los *philosophes* franceses, y también ciertos racionalistas ingleses como Gibbon, Adam Smith y Bentham, manifestaron categórico desdén por la Edad Oscura, ese período de más de un milenio que se extiende entre la caída de Roma y el comienzo de la Edad de la Razón, según la opinión generalizada.

De pronto, la Edad Media vuelve a ser objeto de la atención de los humanistas: primero en los escritos de hombres como Haller, Savigny, Bonald y Chateaubriand, para quienes esa era es innegablemente un motivo de inspiración; luego, ampliando cada vez más su ámbito, en las obras de los juristas, historiadores, teólogos, novelistas, etc. La Edad Media suministró al siglo XIX casi tanto clima espiritual y temas como el pensamiento clásico lo había hecho en el

3 Uno de los muchos méritos de la excelente obra de Raymond Williams, *Culture and Society: 1780-1950* (Garden City: Doubleday Anchor Books, 1960) es destacar y documentar el efecto literario del medievalismo en el siglo XIX. Para los efectos sociales véase mi «De Bonald and the Concept of the Social Group», *Journal of the History of Ideas*, junio de 1944, págs. 315-31, esp. págs. 320 y sigs.

Renacimiento. La aparición de lo que se dio en llamar la escuela histórica de las ciencias sociales, se fundó sobre el empleo de materiales históricos e institucionales en su mayoría medievales. Cada vez más la sociedad medieval proporcionaba una base de comparación con el modernismo, para la crítica de este último. Así como el siglo XVIII había popularizado el empleo de materiales primitivos —toda la moda del «exotismo», por ejemplo, tan estrechamente vinculada a los modelos de ley natural— con el fin de establecer su contraste con el presente, así ahora el siglo XIX recurrió a materiales medievales. Había en ello algo más que un propósito comparativo, por supuesto; tal como evidencian los monumentales estudios de von Gierke, Fustel de Coulanges, Rashdall y Maitland, el interés por la Edad Media iba acompañado de una búsqueda erudita de los orígenes institucionales de la economía, la política y la cultura europeas. La Edad Media pudo servir de fundamento a la idealización y la utopía —lo demuestran los escritos de Chateaubriand, Sir Walter Scott y otros autores hasta llegar a William Morris— pero también sirvió como fuente de algunas notables investigaciones históricas y de ciencias sociales.

Entre el medievalismo y la sociología hay íntima relación. Hemos señalado cuánto admiraba Comte a los conservadores; de ello derivó su aprecio casi equivalente por la Edad Media. Pocos la adularon tanto como él: fuera de toda duda, el medievalismo es el modelo real de su utopía sociológica en *Sistema de política positiva.* Comte infundió en sus venas la sangre del positivismo en reemplazo del catolicismo, pero es indudable su admiración por la *estructura* de la sociedad medieval, y sus deseos de restaurar, mediante la «ciencia», sus características esenciales. La sociedad medieval, con su localismo, su jerarquía y su constitución religiosa, es el punto de referencia permanente en los estudios de Tocqueville sobre la democracia norteamericana y el régimen moderno en Europa. Le Play fundaba francamente su «familia troncal», de la que hacía tanto alarde, sobre la familia medieval, y declaraba que la Edad Media era el verdadero objeto de atención en el «estudio comparativo de los hechos sociales», y no las «irrelevantes sociedades antiguas y primitivas». Tönnies dedujo el material sustancial de su tipología de *Gemeinschaft* a partir de la aldea, la familia y el clan medievales. Durkheim basó

su celebrada propuesta de creación de asociaciones profesionales intermedias en los gremios medievales, poniendo buen cuidado, por supuesto, en aclarar las diferencias, dado que a menudo se le había criticado que fundara su ciencia de la sociedad en valores de corporativismo, organicismo y realismo metafísico.

Con esto no pretendemos insinuar que los sociólogos tuvieran espíritu medieval. Tendríamos que buscar mucho para encontrar una mentalidad más «moderna», por su filiación social y política, que la de Durkheim. Aun en el cuerpo de su teoría social, prevalece el espíritu racionalista y positivista, tomado en gran parte de Descartes, quien, mucho más que cualquier otro filósofo del siglo XVII, había aniquilado el escolasticismo. Lo mismo cabe decir, en esencia, de Tönnies, Weber y Simmel.

Ideología y sociología

Esto nos lleva al importante tema de las ideologías personales de los sociólogos de que nos ocuparemos. Hasta aquí hemos examinado las ideologías en abstracto, tomándolas como semillero de los problemas doctrinarios y conceptuales del siglo. El cuadro está lejos de ser igualmente claro ni es tan fácil hacer clasificaciones cuando tomamos en cuenta a los individuos. No resulta demasiado arduo ubicar a Le Play, Marx y Spencer en sus ideologías respectivas. El primero es el conservador por excelencia; Marx, la personificación del radicalismo del siglo XIX; y Spencer, según todas las normas de su época, fue un liberal; pero no sucede lo propio con otros autores. Cabría designar a Comte como radical si atendemos a lo utópico de su *Sistema de política positiva,* con su plan de reordenación total de la sociedad occidental; mas para muchos hombres de su siglo, y en primer término para John Stuart Mill, las mesuradas loas que aquél cantara a la ciencia, la industria y el positivismo lo colocan entre los liberales; y es indudable la tendencia profundamente conservadora de los verdaderos conceptos de su nueva ciencia, conceptos que explican el lugar especial que ocupó dentro del pensamiento conservador francés hasta la *Action Française,* y también en el pensamiento de la Confederación del Sur previo a la Guerra de Secesión de Estados Unidos. Quizá la figura de Tocqueville

resulte más clara: en él se funden el liberalismo y el conservadorismo. Mantuvo vínculos personales con los liberales de su época; ejerció un papel influyente en la revolución de 1848, y no se hacía ilusiones en lo que a resucitar el pasado se refiere. Para él la democracia era uno de los movimientos irresistibles e irreversibles de la historia; sin embargo, el tono de sus análisis y críticas de la democracia es acentuadamente conservador.

La cuestión se vuelve más compleja cuando pasamos a considerar otros titanes. Tönnies sería clasificado, supongo, como conservador, al menos por su raigambre personal y notorios vínculos con las condiciones del tipo *Gemeinschaft* de su educación; pero él no se juzgaba a sí mismo conservador, y sus simpatías políticas se inclinaban sin disputa hacia los liberales. ¿Fueron liberales Simmel, Weber, Durkheim? La respuesta afirmativa sería probablemente la más aproximada. No por cierto radicales; ni siquiera Durkheim, a quien algunos, poco advertidos, ubicaran a veces entre los socialistas. ¿Serían tal vez conservadores? No en ninguno de los sentidos políticos del término, corrientes en aquella época. Todos y cada uno de ellos se apartaron de los conservadores en política y en economía.

No obstante, sería engañoso abandonar aquí la cuestión. Existe un conservadorismo de concepto y de símbolo, y existe un conservadorismo de actitud. Desde nuestra posición actual es posible advertir en los escritos de esos tres hombres, profundas corrientes de conservadorismo, que avanzan en dirección contraria a su filiación política manifiesta. Hoy podemos ver en cada uno de ellos elementos en conflicto casi trágico con las tendencias centrales del liberalismo y del modernismo. A través de toda su vida las simpatías liberales de Weber estuvieron en pugna con su percatación de lo que ese modernismo hacía —en la forma de racionalización de cultura y pensamiento— con los valores de la cultura europea. Este conflicto interior explica en buena medida la melancolía que emana de ciertas partes de su pensamiento y que de hecho detuvo su actividad de erudito durante breves lapsos. Ni en Simmel ni en Durkheim aparece una melancolía semejante, pero tampoco podemos dejar de apreciar en sus obras la misma tensión entre los valores del liberalismo político y los valores del conservadorismo humanista o cultural, por renuentes que se mostraran a aceptar estos últimos.

La paradoja de la sociología —paradoja creativa, como trato de demostrar en estas páginas— reside en que si por sus objetivos, y por los valores políticos y científicos que defendieron sus principales figuras, debe ubicársela dentro de la corriente central del modernismo, por sus conceptos esenciales y sus perspectivas implícitas está, en general, mucho más cerca del conservadorismo filosófico. La comunidad, la autoridad, la tradición, lo sacro: estos temas fueron, en esa época, principalmente preocupación de los conservadores, como se puede apreciar con gran claridad en la línea intelectual que va de Bonald y Haller a Burckhardt y Taine. También lo fueron los presentimientos de alienación, del poder totalitario que habría de surgir de la democracia de masas, y de la decadencia cultural. En vano buscaríamos los efectos significativos de estas ideas y premoniciones sobre los intereses fundamentales de los economistas, politicólogos, psicólogos y etnólogos de ese período. Se los hallará, en cambio, en la médula de la sociología —transfigurados, por supuesto, por los *objetivos* racionalistas o científicos de los sociólogos.

Las fuentes de la imaginación sociológica

Conviene insistir, para concluir con este tema, en dos puntos: primero, la base *moral* de la sociología moderna; y segundo, el marco intuitivo o artístico de pensamiento en que se han alcanzado las ideas centrales de la sociología.

Las grandes ideas de las ciencias sociales tienen invariablemente sus raíces en aspiraciones morales. Por abstractas que las ideas sean a veces, por neutrales que parezcan a los teóricos e investigadores nunca se despojan, en realidad, de sus orígenes morales. Esto es particularmente cierto con relación a las ideas de que nos ocupamos en este libro. Ellas no surgieron del razonamiento simple y carente de compromisos morales de la ciencia pura. No es desmerecer la grandeza científica de hombres como Weber y Durkheim afirmar que trabajaban con materiales intelectuales —valores, conceptos y teorías— que jamás hubieran llegado a poseer sin los persistentes conflictos morales del siglo XIX. Cada una de las ideas mencionadas aparece por primera vez en forma de una afirmación moral, sin ambigüedades ni disfraces. La comunidad comienza como valor moral; solo gra-

dualmente se hace notoria en el pensamiento sociológico del siglo la secularización de este concepto. Lo mismo podemos decir de la alienación, la autoridad, el status, etc. Estas ideas nunca pierden por completo su textura moral. Aun en los escritos científicos de Weber y Durkheim, un siglo después de que aquéllas hicieran su aparición, se conserva vívido el elemento moral. Los grandes sociólogos jamás dejaron de ser filósofos morales.

¡Y jamás dejaron de ser artistas![4] Es importante tener presente, aunque solo sea como profilaxis contra un cientificismo vulgar, que ninguna de las ideas que nos interesan —ideas que siguen siendo, repito, centrales en el pensamiento sociológico contemporáneo— surgió como consecuencia de lo que hoy nos complace llamar «razonamiento para la resolución de problemas». Cada una de ellas es, sin excepciones, resultado de procesos de pensamiento —imaginación, visión, intuición— que tienen tanta relación con el artista como con el investigador científico. Si insisto en este punto, es solo porque en nuestra época, los bien intencionados y elocuentes maestros de la sociología (y también de otras ciencias sociales), recalcan con demasiada asiduidad que lo que es científico (¡y por consiguiente importante!) en su disciplina, es únicamente consecuencia de poner la razón al servicio de la definición y resolución de problemas.

¿Quién se atrevería a pensar que las *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* de la tipología de Tönnies, la concepción weberiana de la *racionalización*, la imagen de la *metrópoli* de Simmel, y la idea sobre la *anomia* de Durkheim provengan de lo que hoy entendemos por análisis lógico-empírico? Formular la pregunta implica ya conocer la respuesta. Estos hombres no trabajaron en absoluto con problemas finitos y ordenados ante ellos. No fueron en modo alguno resolvedores de problemas. Con intuición sagaz, con captación imaginativa y profunda de las cosas, reaccionaron ante el mundo que los rodeaba como hubiera reaccionado un artista, y también como un artista, objetivando estados mentales íntimos, solo parcialmente conscientes.

Tomemos, a título de ejemplo, la concepción de la sociedad y el hombre subyacente en el gran estudio de Durkheim acerca del suicidio. Se trata, en lo fundamental, de la perspectiva de un artista, tanto como la de un hombre de ciencia. El trasfondo, los detalles y la caracterización se combinan en una imagen total iconística por su captación de un orden social completo. ¿Cómo logró Durkheim esta idea rectora? De algo podemos estar seguros: no la encontró examinando las estadísticas vitales de Europa, como hubiera sucedido si se aplicara a la ciencia la fábula de la cigüeña; tampoco Darwin extrajo la idea de la selección natural de sus observaciones durante el viaje del *Beagle*. La idea, así como el argumento y las conclusiones de *El suicidio* ya estaban en su mente antes de examinar las estadísticas. ¿De dónde, pues, la obtuvo? Solo cabe especular al respecto. Pudo haber arribado a ella en sus lecturas de Tocqueville, quien a su vez tal vez la dedujo de Lamennais, quien es posible que la tomara de Bonald o Chateaubriand. O quizá provino de alguna experiencia personal: de algún recordado fragmento del Talmud, de una intuición nacida de su propia soledad y marginalidad, una migaja de experiencia parisiense. ¿Quién puede saberlo? Pero una cosa es cierta: la fecunda combinación de ideas que hay detrás de *El suicidio* —de la cual seguimos extrayendo provecho en nuestras empresas científicas— se alcanzó de una forma más afín con los procedimientos de un artista que con los del procesador de datos, el lógico o el tecnólogo.

No es muy diferente lo que ocurre con las ideas y perspectivas de Simmel, el más imaginativo e intuitivo de los grandes sociólogos, y en más de un sentido. Sus descripciones del miedo, el amor, los convencionalismos, el poder y la amistad exhiben la mentalidad de un artista-ensayista, y no constituye distorsión alguna de valores ubicarlo junto a maestros como Montaigne y Bacon. Si eliminamos la visión artística de sus análisis de lo extraño, la díada y el rol de lo secreto, habremos eliminado todo lo que le da vida. En Simmel hay esa maravillosa tensión entre lo estético concreto y lo filosófico general propia de las grandes obras. El elemento estético es lo que hace imposible la absorción de su material sociológico por medio de una teoría sistemática y anónima. Uno debe retornar al propio Simmel para dar con el concepto real. Al igual de lo que sucede con Darwin y Freud, siempre es posible deducir del hombre mismo algo importante que ninguna formulación impersonal de la teoría social permite entrever.

Nuestra relación con estas ideas y sus creadores es semejante

4 La media docena de párrafos que siguen proceden de mi «Sociology as an Art Form», *Pacific Sociological Review*, otoño de 1962.

a la que vincula al artista con sus predecesores. Del mismo modo que el novelista siempre aprenderá algo nuevo al estudiar y reestudiar a Dostoievski o James —un sentido del desarrollo y la forma, y el modo de extraer inspiración de una fuente fecunda— también el sociólogo aprende permanentemente al releer a hombres como Weber y Simmel.
Este es el rasgo que diferencia a la sociología de algunas ciencias físico-naturales. Lo que el físico joven puede aprender, aun de un Newton, tiene un límite. Una vez entendidos los puntos fundamentales de los *Principia*, es poco probable que su relectura le ofrezca, como físico, mucho más (aunque podría extraer nuevas ideas de ellos como historiador de la ciencia). ¡Cuán diferente es la relación del sociólogo con un Simmel o un Durkheim! La lectura directa será siempre provechosa, siempre dará como resultado la adquisición de una información fecunda, capaz de ensanchar los horizontes del lector. Proceso semejante al del artista contemporáneo que se enfrasca en el estudio de la arquitectura medieval, el soneto isabelino o las pinturas de Matisse. Tal es la esencia de la historia del arte, y la razón de que la historia de la sociología sea tan diferente de la historia de la ciencia.

2. Las dos revoluciones

El resquebrajamiento del viejo orden

Las ideas fundamentales de la sociología europea se comprenden mejor si se las encara como respuesta al derrumbe del viejo régimen, bajo los golpes del industrialismo y la democracia revolucionaria, a comienzos del siglo XIX, y los problemas de orden que éste creara. Tal es la única conclusión que podemos extraer del carácter de las ideas y las obras donde aparecen, y de la relación de idea y obra con la época. Los elementos intelectuales de la sociología son producto de la refracción de las mismas fuerzas y tensiones que delinearon el liberalismo, el conservadorismo y el radicalismo modernos.
El colapso del viejo orden en Europa —orden que se apoyaba en el parentesco, la tierra, la clase social, la religión, la comunidad local y la monarquía— liberó los diversos elementos de poder, riqueza y status consolidados, aunque en forma precaria, desde la Edad Media. Dislocados por la Revolución, reunidos confusamente por el industrialismo y las fuerzas de la democracia, encontraremos a esos elementos recorriendo a tumbos el paisaje político de Europa durante todo el siglo XIX, en la búsqueda de contextos nuevos. Del mismo modo que la historia política del siglo XIX registra los esfuerzos *prácticos* de los hombres por volver a consolidarlos, la historia del pensamiento social registra los esfuerzos *teóricos* realizados en tal sentido; es decir, las tentativas de ubicarlos en perspectivas de importancia filosófica y científica para la nueva era. La índole de la comunidad, la localización del poder, la estratificación de la riqueza y los privilegios, el rol del individuo en la naciente sociedad de masas, la reconciliación de los valores sacros con las realidades políticas y económicas, la dirección de la sociedad occidental: he ahí ricos temas para la ciencia del hombre del siglo XIX, igualmente sustanciosos como problemas por dirimir en el mercado, en la cámara legislativa, y también, con bastante frecuencia, en las barricadas.

Dos fuerzas, monumentales por su significación, dieron extrema relevancia a estos temas: la Revolución Industrial y la Revolución Francesa. Sería difícil encontrar algún área del pensamiento que no hubiera sido afectada por uno de estos acontecimientos o por ambos. Su naturaleza cataclísmica se torna muy evidente si observamos la reacción de quienes vivieron durante esas revoluciones y sufrieron sus consecuencias inmediatas. Hoy resulta harto sencillo sumergir cada revolución, con sus rasgos distintivos, en procesos de cambio de largo plazo; tendemos a subrayar la continuidad más que la discontinuidad, la evolución más que la revolución. Pero para los intelectuales de esa época, tanto radicales como conservadores, los cambios fueron tan abruptos como si hubiera llegado el fin del mundo. El contraste entre lo presente y lo pasado parecía total —terrorífico o embriagador, según cual fuera la relación del sujeto con el viejo orden y con las fuerzas en él actuantes.

En este capítulo nos ocuparemos, no tanto de los acontecimientos y los cambios producidos por las dos revoluciones, como de las imágenes y reflejos que puedan hallarse de ellos en el pensamiento social del siglo pasado. No abriremos juicio sobre lo que fueron en su realidad histórica las revoluciones Industrial o Francesa, en su relación concreta con lo que las precedió y lo que las siguió. Nuestro interés se centrará sobre las ideas, y el vínculo entre acontecimientos e ideas nunca es directo; siempre están de por medio las *concepciones* existentes sobre aquéllos. Por eso es crucial el papel que desempeña la valoración moral, la ideología política.

La Revolución Industrial, el poder de la burguesía y el nacimiento del proletariado pueden o no haber sido lo que Marx supuso que fueron, pero queda en pie el hecho de que, si se prescinde de su *concepción* al respecto, no hay otra forma de explicar lo que quizá fue posteriormente el mayor movimiento intelectual o social de la historia de Occidente. Cabe afirmar lo mismo de la Revolución Francesa. Alfred Cobban se refirió hace poco al «mito» de la Revolución Francesa, queriendo decir, al parecer, que no solo la subitaneidad de la Revolución sino también su importancia habían sido exageradas. Pero desde el punto de vista de algunos de los fundadores de la sociología —Comte, Tocqueville, Le Play— lo fue en otro sentido completamente distinto, más o menos el que Sorel habría de dar a

esa palabra. Para aquellas figuras —y para muchos otros— la Revolución Francesa pareció casi un acto de Dios en su inmensidad cataclísmica. Con la posible excepción de la Revolución Bolchevique en el siglo XX, ningún otro acontecimiento desde la caída de Roma en el siglo V suscitó emociones tan intensas, reflexiones tan graves ni tantos dogmas y perspectivas diversos relativos al hombre y su futuro. Tal como afirma E. J. Hobsbawm en uno de sus últimos escritos, las palabras son testimonios que a menudo hablan más alto que los documentos. El período comprendido por el último cuarto del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX es, desde el punto de vista del pensamiento social, uno de los más ricos de la historia en lo que atañe a la formación de palabras. Consideremos las siguientes, inventadas en ese lapso o —lo que es lo mismo— modificadas entonces para darles el sentido que hoy tienen: *industria, industrialista, democracia, clase, clase media, ideología, intelectual, racionalismo, humanitario, atomístico, masa, comercialismo, proletariado, colectivismo, igualitario, liberal, conservador, científico, utilitario, burocracia, capitalismo, crisis.*[1] Hubo otras, pero éstas son para nosotros las más interesantes.

Evidentemente, estas palabras no fueron simples tantos en un juego de reflexiones abstractas acerca de la sociedad y sus cambios. Todas y cada una de ellas estuvieron saturadas por un interés moral y una adhesión partidaria, lo mismo al terminar el siglo XIX como en sus comienzos, cuando hicieron su aparición. Esto no significa negar ni oscurecer su eficacia posterior en el estudio objetivo de la sociedad. Todos los grandes períodos del pensamiento en la historia de la cultura se caracterizan por la proliferación de nuevos términos y de nuevas acepciones para los antiguos. ¿De qué otro modo podrían cortarse los lazos de los convencionalismos intelectuales, si no mediante los filosos bordes de las nuevas palabras, capaces de expresar por sí solas nuevos valores y fuerzas que pugnan por manifestarse? Nada más fácil que aplicarles los epítetos de «jerga» y «barbarismo lingüístico» cuando surgen por primera vez; cierto es que algunas de ellas los tenían bien merecidos y recibieron el justo castigo del olvido posterior, pero la historia revela pal-

1 *The Age of Revolution*, Nueva York: Mentor Books, 1964, págs. 17 y sigs. Véase también Raymond Williams, *op. cit.*, XI-XVIII.

mariamente que fueron pocas las palabras claves en el estudio humanístico del hombre y la sociedad que no comenzaran como neologismos nacidos de la pasión moral y del interés ideológico.

Los temas del industrialismo

Nada lo pone más en evidencia que el efecto de la Revolución Industrial sobre el pensamiento decimonónico. Si bien la fuerza de la Revolución Industrial adquiere mayor notoriedad en la obra —literaria y erudita— de los ingleses (aunque más no sea porque esta Revolución es tan inglesa como es francesa la Revolución política iniciada en 1789), el industrialismo no dejó de tener implicaciones para los pensadores franceses y alemanes. La amplia difusión que tuvo en toda Europa *La riqueza de las naciones* de Adam Smith, publicado en 1776, advirtió incluso a los eruditos más encerrados en sus claustros los problemas que crearía esa Revolución. Mucho antes de que la frase «Revolución Industrial» se hiciera corriente, los escritores alemanes y franceses ya designaban como «sistema inglés» las fuerzas combinadas del individualismo legal y del economismo que estaban transformando a la sociedad inglesa. Como veremos repetidamente en los capítulos que siguen, desde Comte a Weber, los sociólogos debatieron los problemas de la comunidad, el status y la autoridad en el contexto casi invariable de los cambios impresos sobre la sociedad europea por las fuerzas derivadas de la división del trabajo, el capital industrial y los nuevos roles del hombre de negocios y el obrero.

¿Qué aspectos de la Revolución Industrial habrían de provocar mayor cantidad de respuestas sociológicas y de resultar más rectores en la formulación de problemas y conceptos? Cinco de ellos, a nuestro juicio, desempeñaron un papel crucial: la *situación de la clase trabajadora*, la *transformación de la propiedad*, la *ciudad industrial*, la *tecnología* y el *sistema fabril*. Gran parte de la sociología es en rigor una respuesta al reto representado por estas nuevas situaciones, y sus conceptos los sutiles efectos que ellas ejercieron sobre la mente de hombres tales como Tocqueville, Marx y Weber.

Es incuestionable que el más notable y más ampliamente debatido de estos aspectos fue la situación de la clase trabajadora. Por primera vez en la historia del pensamiento europeo, la clase trabajadora (distingo «clase trabajadora» de los pobres, los oprimidos, los humildes, que por supuesto constituyen temas permanentes) fue tema de preocupación moral y analítica. Algunos estudiosos han sugerido en los últimos tiempos que la situación de la clase trabajadora, aun en las primeras etapas del industrialismo, era mejor que la que había prevalecido durante un par de siglos antes. Quizás esto sea cierto; pero es difícil que los observadores independientes sustentaran en los comienzos del siglo XIX tal opinión. Tanto para los radicales como para los conservadores, la indudable degradación de los trabajadores, al privarlos de las estructuras protectoras del gremio, la aldea y la familia, fue la característica fundamental y más espantosa del nuevo orden. La declinación del status del trabajador común, para no mencionar al artesano especializado, es objeto de la acusación de unos y otros. En el continente, Bonald y Hegel aludían con disgusto al «sistema inglés», al advertir la inestabilidad general de la sociedad que resultaría fatalmente de la pérdida, por parte del hombre, de las raíces de su trabajo en la familia, la parroquia y la comunidad. Ya en 1807 en Inglaterra, Robert Southey basaba en gran parte su crítica al nuevo sistema fabril en el empobrecimiento de sectores cada vez mayores de la población. Nueve años después escribió en su *Colloquies*: «[Un] pueblo puede ser demasiado rico; pues la tendencia del sistema comercial, y más específicamente del sistema fabril, es acumular riqueza más bien que distribuirla... los grandes capitalistas llegan a ser como tiburones en un estanque, que devoran a los peces más débiles; y no hay duda de que la pobreza de una parte del pueblo parece aumentar en la misma proporción que la riqueza de otra.»[2] Como había de ocurrir a lo largo de todo el siglo, Southey señala el contraste entre su época y las anteriores. «Con lo malos que eran los tiempos feudales —le hace decir a Sir Thomas More, su principal vocero en los *Colloquies*—, no fueron tan perjudiciales como esta época comercial para los sentimientos buenos y generosos de la naturaleza humana.»[3]

Volvamos a los escritos del más capaz de los radicales ingleses de ese período, William Cobbett, aborrecido y perseguido

2 Citado por Williams, *op. cit.*, pág. 25.
3 Williams, pág. 26.

sin descanso por las fuerzas que detentaban el poder. La base de su crítica a la nueva economía no es muy distinta de la de Southey; es precisamente lo que él considera la funesta declinación del status del obrero. El nuevo sistema «ha extinguido casi por completo la clase de los pequeños granjeros; de un extremo al otro de Inglaterra, las casas que albergaron antes a los pequeños granjeros y a sus venturosas familias, se convierten ahora en ruinas, con todas sus ventanas tapiadas, excepto una o dos, dejando pasar la luz precisa para que algún trabajador, cuyo padre fue quizás el pequeño granjero, atienda a sus hijos semidesnudos y famélicos...»[4]

«Quisiera ver —escribe Cobbett—, a los pobres de Inglaterra como eran los pobres de Inglaterra cuando yo nací; y solo la falta de medios podrá hacerme desistir de esforzarme por realizar ese deseo.» Cobbett veía destruida a su alrededor toda relación tradicional que diera seguridad; los artesanos y granjeros se habían transformado en «manos» (*hands*), súbditos ahora de los «Señores de la Fibra, Soberanos de la Hilandería, grandes Hacendados de la Hebra ... Cuando los términos eran *patrono* y *hombre*, todos estaban en su lugar, y todos eran libres. Ahora, en realidad, es una cuestión de *amos* y *esclavos*.»[5]

La semejanza entre Southey y Cobbett refleja aquí cierta afinidad entre el conservadorismo y el radicalismo que habría de perdurar a lo largo de todo el siglo (me refiero, por supuesto, a la evaluación del industrialismo y sus subproductos; escasa o nula fue su afinidad en las cuestiones políticas). Lo que describen en sus escritos conservadores como Tocqueville, Taine y el norteamericano Hawthorne, como reacción horrorizada ante el cuadro que presentaban Manchester y otras ciudades de los Midlands de Inglaterra, no difiere, en su intensidad emocional, de lo que iba a escribir Engels. Manchester resultó el «tipo ideal», por así decirlo, de las reacciones conservadoras y radicales contra la nueva industria y el desplazamiento de la clase trabajadora desde su medio rural.

El propio Marx, cuyo disgusto por el ruralismo era tan desorbitado como su odio al pasado, aparece comparando en el *Manifiesto Comunista* las «idílicas relaciones feudales y patriarcales» del pasado con las que no han dejado otro

4 Williams, pág. 15.
5 Williams, pág. 16.

«nexo entre hombre y hombre que el desnudo interés personal y el duro "pago al contado"». El industrialismo ha ahogado «los éxtasis más paradisíacos de fervor religioso, de entusiasmo caballeresco y de sentimentalismo filistero, * en las heladas aguas del cálculo egoísta».[6] A no dudarlo, Marx tenía una opinión escéptica del antiguo patriarcalismo, ya que veía en él un velo que ocultaba la explotación real; pero muchos conservadores de la época hubieran aceptado sin objeciones su terminología. Su referencia al «nexo del dinero» en apariencia debe más a Carlyle —cuyo *Signs of the Times*, escrito en 1829, exponía con elocuencia y pasión la atrofia de la cultura europea por el comercialismo— que a los radicales o liberales.[7] El conservador Balzac había de escribir en Francia: «No hay mejor pariente que un billete de mil francos.» Y antes que él Bonald, en un ensayo acerca de la familia rural y urbana, presentó al comercialismo como el atributo fundamental de todo lo que él odiaba en el modernismo.

Esta es la razón de que los cargos formulados contra el capitalismo por los conservadores del siglo XIX hayan sido a menudo más severos que los de los socialistas. Mientras estos últimos aceptaron al capitalismo, al menos al punto de considerarlo un paso necesario del pasado al futuro, los tradicionalistas tendieron a rechazarlo de plano, juzgando que toda evolución de su naturaleza industrial de masas —ya fuera dentro del capitalismo o en un socialismo futuro— constituía un apartamiento continuo de las virtudes superiores de la sociedad feudal cristiana. Lo que más despreciaban los conservadores era lo que los socialistas aceptaban en el capitalismo —su tecnología, sus modos de organización y el urbanismo—. Veían en estas fuerzas las causas de la des-

* El término inglés *philistine*, como el francés *philistin*, deriva del alemán *Philister*, y se utiliza para designar un espíritu vulgar, de gustos convencionales e indiferente a la cultura y el arte. Empleado originalmente por los estudiantes universitarios alemanes para referirse sobre todo a la gente iletrada de pueblo, fue incorporado a la lengua inglesa por el poeta Mathew Arnold. (*N. del E.*)
6 «Manifesto of the Communist Party», en *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy*, de Lewis S. Feuer, comp., Garden City: Doubleday Anchor Books, 1959, pág. 9.
7 Véase Asa Briggs, «The Language of "Class" in Early Nineteenth Century England», en Asa Briggs y John Saville, comps., *Essays in Labour History*, Londres: Macmillan and Co., 1960, pág. 47.

integración de lo que Burke llamara «hosterías y lugares de descanso» del espíritu humano; Bonald, *les liens sociales*, y Southey, «el lazo de unión».

El segundo de los temas derivados de la Revolución Industrial tiene relación con la propiedad y su influencia sobre el orden social. Como veremos más adelante, ningún aspecto de la Revolución Francesa representó mayor afrenta para los conservadores que la confiscación de la propiedad y el debilitamiento del apoyo institucional a ésta. La propiedad, y la función que deseaba asignársele en la sociedad, sobrepasa a cualquier otro símbolo en su acción diversificadora sobre los conservadores y radicales del siglo XIX. Para los primeros, ella era la base indispensable de la familia, la iglesia, el estado y todos los otros grandes grupos sociales. Para los radicales su abolición —salvo como vago sentimiento colectivo— resultó cada vez más la meta fundamental de sus aspiraciones.

Sin embargo, en esto, tal como ocurría con respecto a la situación de la clase trabajadora, hay una curiosa proximidad entre unos y otros, de carácter en parte interpretativo. Marx y Le Play estaban totalmente de acuerdo en la invariable base económica de la familia a lo largo de la historia, y ambos hubieran podido aceptar las esclarecedoras palabras de un conservador del siglo XX, Sir Lewis Namier, quien escribió: «Las relaciones entre grupos de hombres y parcelas de tierra, entre comunidades organizadas y unidades territoriales, constituyen el contenido fundamental de la historia política; la estratificación y las convulsiones sociales, surgidas fundamentalmente de la relación entre el hombre y la tierra, forman la parte más importante, aunque no siempre admitida, de la historia interna de las naciones; y en las condiciones urbanas e industriales, la propiedad de la tierra tiene todavía mayor trascendencia de la que por lo común se supone.»[8] Ningún conservador habría dudado de la veracidad de estas palabras; tampoco un radical, aunque sí los liberales.

Pero la afinidad entre conservadores y radicales iba más allá; ambos odiaban cierto tipo de propiedad: la propiedad industrial de gran escala, y más especialmente la propiedad de tipo abstracto e impersonal representada por acciones

8 Lewis Namier, *England in the Age of the American Revolution*, 2ª ed., Nueva York: Saint Martin's Press, 1961, prefacio.

compradas y vendidas en la bolsa. El especulador, el mejor ejemplo del nuevo orden económico a los ojos de los conservadores, se convierte en el principal objetivo del ataque de Burke. El ascendiente maligno ejercido por los que él llamaba «los nuevos traficantes» —los que especulaban con tierras y propiedades, los compradores y vendedores de acciones— aparece en forma notable en sus páginas. Burke expone el problema sin ambages. Su temor reside en que el poder político se transfiera de la tierra a nuevas formas de capital. Pero detrás de ello estaba su profunda convicción de que todo ese orden, con el cual él se había comprometido con tanta pasión, se fundaba, en última instancia, en la propiedad de la tierra. En este nuevo orden económico podía ver a la propiedad fragmentada, atomizada y convertida en bonos o acciones impersonales que jamás inspirarían lealtad ni llevarían hacia la estabilidad. Por supuesto, Burke tenía razón. No obstante, fue otro conservador del siglo XX, el economista Joseph Schumpeter, quien hizo de este punto la verdadera tesis de *Capitalism, Socialism and Democracy*, concluyendo con la observación de que un pueblo donde la propiedad sólida y concreta ha degenerado en la posesión de bonos y acciones impersonales, no notará la transición del capitalismo al socialismo cuando ésta se produzca.

En el siglo XIX los conservadores y radicales desconfiaban por igual del capital industrial y del financiero; pero mientras estos últimos tendieron cada vez más, después de Marx, a considerar esta forma de propiedad como un paso esencial en la evolución hacia el socialismo, y a pensar que la cura de sus males capitalistas sobrevendría con la liquidación revolucionaria de la propiedad privada, aquéllos estimaron que era la propia naturaleza de ese capital lo que creaba inestabilidad y alienación en la población, y que el mero hecho de ser la propiedad pública o privada no lo afectaba. Todo lo que había hecho de la propiedad de la tierra tema de herencia y primogenitura, en casi todos los países, en una u otra época —lo que había llevado por igual al campesinado y a la aristocracia, durante siglos, a preservar y perpetuar la propiedad por encima de todos los otros valores, salvo los religiosos, para convertirla en objeto de la ambición sin límites, la avaricia y el proteccionismo— hacía ahora que la tierra fuera el pilar de la ideología conservadora.

Una tercera cuestión suscitada por la Revolución Industrial

fue la del urbanismo. De la misma manera que la situación social de la clase trabajadora llegó a ser, por primera vez, tema de la pasión ideológica, también lo fue el carácter social de la ciudad. Antes del siglo XIX, la ciudad, al menos en la medida en que se ocupan de ella los escritos humanistas, fue considerada como depositaria de todas las gracias y virtudes de la civilización. A veces encontramos (recuérdense los *Ensayos* de Montaigne, o las *Confesiones* de Rousseau) expresiones de desagrado frente a la ciudad, pero éstas se dirigen no tanto a su naturaleza (y menos aún a la pobreza y suciedad que puede mostrar) cuanto a las distracciones que proporcionan en ciertas ocasiones sus riquezas y su vida intelectual más activa. Pero el rechazo real de la ciudad, el miedo a ella como fuerza de cultura, y los presagios relativos a las afecciones psicológicas que incuba, configuran una actitud mental casi desconocida antes del siglo XIX. Como volveremos a verlo repetidas veces, la ciudad constituye el contexto de casi todas las proposiciones sociológicas relativas a la desorganización, la alienación y el aislamiento mental: estigmas todos de la pérdida de comunidad y pertenencia. Podemos estar seguros que no faltaron razones para los malos augurios. Volvamos a Manchester: entre los años 1801 y alrededor de 1850 la población saltó de 70.000 habitantes a algo más de 300.000. Junto al aumento de las cifras aumentó, naturalmente, la mugre —«la insalubridad», al decir de Ruskin— más allá de todo lo que el hombre europeo estaba preparado a soportar. Como en los otros dos temas que hemos tocado, también aquí es inevitable el contraste: esta vez, el que existe entre las ciudades estables, relativamente simples y *amuralladas* que encontramos en cientos de láminas de la vida urbana medieval, y los conglomerados extendidos, sin concierto ni límites que ofrecen a la mirada las nuevas ciudades de los Midlands. Acaso las ciudades inglesas presentaran el peor de los espectáculos del urbanismo —así lo vieron los humanistas franceses y alemanes, lo mismo que los ingleses— pero como pusieron de relieve las novelas de Balzac, Victor Hugo y más tarde Zola, el fenómeno de París superó todo lo imaginable.

Al comienzo, los radicales y conservadores concordaron bastante en su desagrado por el urbanismo. Hay tanta nostalgia por el pasado rural en Cobbett como en Burke; pero a medida que transcurre el siglo no podemos menos que sor-

prendernos ante el carácter cada vez más «urbano» del radicalismo. Con esto no solo quiero significar las raíces demográficas ciudadanas de casi todos los movimientos radicales del siglo XIX, sino también el sabor urbano del radicalismo, el ordenamiento típicamente urbano de valores que vemos en el pensamiento radical.

Marx consideró al nacimiento del urbanismo como una bendición capitalista, algo que debía difundirse más aún en el futuro orden socialista. El carácter esencialmente «urbano» del pensamiento radical moderno (y su falta consiguiente de preparación teórica y táctica con respecto al rol de las poblaciones campesinas en el siglo XX) procede en gran medida de Marx y de una concepción que relegó el ruralismo a la condición de un factor retrógrado. Es interesante advertir que Engels, cuyo estudio de las clases trabajadoras inglesas tiene en general más rasgos de un espíritu exaltado que de estricto marxismo, se angustió ante la expansión del urbanismo. «Sabemos muy bien —escribió—, que el aislamiento del individuo... es en todas partes el principio fundamental de la sociedad moderna; pero en ninguna se manifiesta de manera más estrepitosa y evidente este egoísmo mezquino, que en el fárrago frenético de la gran ciudad.»[9] Podemos comparar sus palabras con las de Tocqueville después de una visita a Manchester: «De esta sucia cloaca parte la mayor corriente de industria humana, para fertilizar el mundo entero. De este albañal inmundo fluye oro puro. Aquí alcanza la humanidad el desarrollo más completo y brutal; aquí hace sus milagros la civilización, y el hombre civilizado se vuelve casi un salvaje.»[10] Los conservadores señalan con insistencia el grado en que la cultura europea —desde sus ideales morales y espirituales hasta su artesanía, sus cantos y su literatura— se ha basado sobre los ritmos de la campiña, la sucesión de las estaciones, la alternancia de los elementos naturales y la relación profunda entre el hombre y el suelo. Solo cabe esperar desarraigo y alienación del alejamiento del hombre de estos ritmos, y su exposición a las presiones artificiales de la ciudad. Si el radicalismo moderno es urbano en su mentalidad, el conservadorismo, en cambio, es en gran medida rural.

9 Citado por Briggs, *op. cit.*, pág. 48.
10 Alexis de Tocqueville, *Journeys to England and Ireland*, trad. de George Lawrence y K. P. Mayer; K. P. Mayer, comp., New Haven: Yale University Press, 1958, págs. 107 y sigs.

Debemos mencionar, por último, otros dos temas igualmente vitales, igualmente cargados de pasión ideológica en el pensamiento del siglo XIX: la tecnología y el sistema fabril. Bajo el efecto de la primera y dentro de los confines del último, conservadores y radicales pudieron ser testigos de cambios que influían sobre la relación histórica entre el hombre y la mujer, que amenazaban (o prometían) hacer de la familia tradicional algo caduco, que abolirían la separación cultural entre la ciudad y el campo, y posibilitarían, por primera vez en la historia, la liberación de las energías productivas del hombre de los límites impuestos por la naturaleza o la sociedad tradicional.

Ambos temas, la tecnología y la fábrica, dieron materia para innumerables discursos, sermones y oraciones, así como trabajos eruditos, en el siglo XIX. Los radicales muestran cierta ambivalencia hacia ellos. La subordinación del obrero a la máquina, su incorporación anónima al régimen implantado por la sirena de la fábrica y el capataz, la proletarización de su status son, evidentemente, tópicos en que abunda la literatura radical; pero también en esto la respuesta conservadora es la más fundamental. Mientras Marx vislumbró en la máquina una forma de esclavitud y una manifestación de la alienación del trabajo, identificó cada vez más esa esclavitud y esa alienación con la propiedad privada, más que con la máquina como tal. En lo relativo a la disciplina de la fábrica, las palabras de Engels, suscitadas por la condena anarquista al sistema fabril, reflejan lo que llegó a ser casi general en los escritos radicales del último siglo: «El deseo de abolir la autoridad en la industria de gran escala es equivalente a desear la abolición de la propia industria, destruir el telar para volver a la rueca.»[11] Una vez que se acepta a la fábrica y su división del trabajo impuesta mecánicamente como necesidad histórica, no hay más que un corto paso a esa especie de idealización de la fábrica y de la máquina que encontramos en las obras literarias y artísticas de los radicales a comienzos del siglo XX.

Los conservadores desconfiaron de la fábrica y de su división mecánica del trabajo como habían desconfiado de todo otro sistema que pareciera, por su propia naturaleza, dirigido a destruir al campesino, al artesano, tanto como a la familia o la comunidad local. Era fácil ver en el funcionamiento de la máquina rotativa de vapor, la lanzadera o la máquina de hilar, una forma de tiranizar la mente del hombre y un instrumento para su degradación moral. En apariencia, había entre el hombre y la máquina una transferencia de fuerza y destreza primero, y de inteligencia después, preñada de malos augurios para las criaturas hechas a imagen y semejanza de Dios. De la misma manera que la fábrica (para Bentham, el modelo perfecto de lo que debieran ser todas las relaciones humanas) fue considerada por hombres como Coleridge, Bonald y Haller, el arquetipo de una reglamentación económica solo conocida hasta entonces en cuarteles y prisiones, también la máquina se convirtió a sus ojos en el símbolo perfecto de lo que estaba ocurriendo en las mentes y la cultura humanas.

Carlyle se dirigía a los conservadores y a los humanistas por igual cuando escribió: «No solo lo externo y lo físico son gobernados ahora por la máquina, sino también lo íntimo y lo espiritual... La misma costumbre regula, no ya nuestro modo de actuar: también nuestros modos de pensar y de sentir. Los hombres mecanizan su mente y su corazón tanto como sus manos. Han perdido la fe en el esfuerzo individual y en la fuerza natural, de cualquier índole que fuera. Sus anhelos y luchas no persiguen una perfección íntima, sino combinaciones y disposiciones exteriores, instituciones y constituciones, es decir, mecanismos de uno u otro tipo. Todos sus esfuerzos, adhesiones, opiniones, se vuelven hacia los mecanismos y adquieren carácter mecánico.»[12] Con el mismo espíritu decía Carlyle: «El mecanismo echó raíces en las fuentes más íntimas y primarias de las convicciones del hombre, y eleva desde allí innumerables ramas que cubren toda su vida y actividad: unas cargadas de frutos y otras de veneno.»[13] Y Tocqueville veía en la máquina y en la consiguiente división del trabajo instrumentos de una degradación más espantosa que todas las que hubiera sufrido el hombre bajo las pasadas tiranías. Todo lo puesto en la máquina bajo la forma de destreza y dirección era quitado —pensaba Tocqueville— de la esencia del hombre, debilitándolo, subordinándolo y estrechando su mentalidad. «El arte avanza, el artesano retrocede.»[14]

11 «On Authority», en Feuer, *op. cit.*, pág. 483.

12 Carlyle, «Signs of the Times», Williams, *op. cit.*, pág. 79.
13 *Ibid.*, págs. 79 y sigs.
14 *Democracy in America*, Phillips Bradley, comp., Nueva York: Alfred Knopf, 1945, II, pág. 159.

La Revolución Francesa no fue menos aniquiladora en sus efectos sobre el dogma y los sentimientos tradicionalistas. Y la revolución política de Francia tuvo lo que tanto faltó a la revolución económica: emisarios y discípulos diligentes que hicieran de ella la primera gran revolución ideológica de la historia de Occidente. Si los cambios políticos implantados por la Revolución Francesa resultaron o no más decisivos para la historia posterior de Europa —o del mundo— que los cambios económicos producidos por la Revolución Industrial, será siempre cosa discutible; pero aquélla tuvo, por su misma naturaleza, una intensidad dramática y subitaneidad que nada en ésta pudo equiparar. La incisiva Declaración de los Derechos del Hombre, la naturaleza insólita de las leyes aprobadas entre 1789 y 1795, leyes que abarcaban todos los aspectos de la estructura social francesa —para no insistir en sus aspectos sanguinarios, en especial los representados por el Terror— fueron suficientes para garantizar a la Revolución una suerte de milenarismo que habría de convertirla, durante un siglo, en el acontecimiento más conturbador de la historia política e intelectual de Francia. Todo lo que el industrialismo significa en el siglo XIX para las letras, los movimientos sociales y la legislación ingleses, lo es la Revolución democrática de Francia de fines del siglo XVIII para los franceses.

Cualquier escolar sabe hoy que la Revolución Francesa no *inició* los procesos de centralización, igualitarismo, colectivismo nacionalista, secularización y burocracia que los partidarios de ambos bandos le atribuyeron en un principio. En los comienzos del siglo XIX hubo historiadores —el más notable entre ellos Tocqueville— que señalaron las hondas raíces que tenían estos procesos en la historia de Francia; pero la Revolución conquistó su influencia tenaz sobre la conciencia europea antes de que el análisis histórico las revelara. De cualquier manera, dejando de lado todo lo que preparó el camino a la Revolución, nada podría menoscabar el extraordinario espectáculo de un puñado de hombres (reformadores liberales, intelectuales políticos, especuladores financieros, visionarios de la economía, fanáticos morales, para citar solo algunos de los tipos que florecieron simultánea o sucesivamente en el curso de la Revolución) que se creían comprometidos en la constitución de un nuevo orden social, y así eran tenidos por otros individuos a uno y otro lado del Atlántico. Taine, cuya erudición y juicio podemos discutir, pero no su agudeza e ingenio, estuvo en lo cierto al calificar a la Revolución como el hecho histórico más importante en Europa después de la caída de Roma.

Aquí apenas podemos insinuar los alcances e intensidad de la influencia de la Revolución sobre el pensamiento europeo. Bastará para ello considerar a los sociólogos. De Comte a Durkheim, sin excepción, le asignaron un papel decisivo en el establecimiento de las condiciones sociales que les interesaban en forma inmediata. Así, Comte señala específicamente el desorden engendrado por ella como antecedente de su propia obra. Comte creyó que «los falsos dogmas» de la Revolución —el igualitarismo, la soberanía popular y el individualismo— eran los responsables, aún más que el nuevo sistema industrial, de que cundiera la desorganización moral en Europa. Tocqueville estaba obsesionado por la Revolución; ella es el verdadero tema de su estudio de la democracia norteamericana, y tenía proyectada una larga obra para analizar específicamente sus efectos. Le Play le atribuye repetidas veces ser la causa principal de la penosa situación de la clase trabajadora hacia mediados de siglo, y también la secularización de la educación, la individualización de la propiedad y el crecimiento acelerado de la burocracia, que tanto le disgustaba. Al finalizar el siglo, Durkheim sigue preocupado con lo que llama la sustitución del «egoísmo corporativo» por un «egoísmo individual». El impacto intelectual de la Revolución no fue menos general en Alemania. Tenemos muchas pruebas de la fascinación que ejerciera sobre Hegel, y es indudable que la espectacular racionalización de la ley emprendida por los revolucionarios constituyó el impulso inmediato de los estudios de Savigny. Otto von Gierke encontró en el efecto destructivo de la Revolución sobre asociaciones intermedias tales como el monasterio, el gremio y la comuna, la mayor inspiración para su monumental estudio del estado y la asociación en la historia europea. Y es indudable que Leo Strauss tiene razón al afirmar que las categorías básicas de autoridad de Max Weber —autoridad tradicional, autoridad racional y autoridad carismática— deben mucho a la Revolución y sus efectos sobre el antiguo orden.[15] Mosca, profundamente im-

15 Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago: University

presionado por las lecturas de Taine, tomó de la Revolución los elementos esenciales de su teoría del poder. No menos afectado resultó Michels, en la formulación de su «ley de la oligarquía» y su crítica del «centralismo democrático».
Lo que es cierto de la sociología del siglo pasado, es igualmente cierto de muchos otros campos del pensamiento: la historiografía, la jurisprudencia, la filosofía moral y la ciencia política. Todas ellas se vieron en situación de tratar las cuestiones suscitadas, en forma tan dramática, por la Revolución: la tradición *versus* la razón y la ley, la religión *versus* el estado, la naturaleza de la propiedad, la relación de las clases sociales, la administración pública, la centralización, el nacionalismo y, quizá por encima de todas las demás, el igualitarismo. La palabra democracia, que resumía todas estas cuestiones, se remonta directamente en su forma moderna a la Revolución Francesa. E. Weekley escribe: «Solo con la Revolución Francesa la palabra *democracia* dejó de ser un mero término literario y pasó a formar parte del vocabulario político.»[16]
¿Cómo fue que esta Revolución, más que ninguna hasta entonces, atrajo la atención de los hombres durante un siglo, dominó el pensamiento en tantos campos y afectó las propias categorías mediante las cuales los hombres se identifican a sí mismos, e identifican su relación con la política y la moralidad? Dar una respuesta cabal es asunto complejo, pero hay un aspecto que interesa a nuestros propósitos: la Revolución Francesa fue la primera revolución profundamente *ideológica*. Esto no significa menoscabar a la revolución norteamericana, que sacudió la mentalidad europea con su Declaración de Independencia. Pero esta última perseguía objetivos limitados casi exclusivamente a la independencia de Inglaterra; ninguno de sus líderes —ni siquiera Tom Paine— sugirió que fuera el medio para una reconstrucción social y moral, que abarcara a la iglesia, la familia, la propiedad y otras instituciones.
En Francia ocurrió un fenómeno muy diferente. A los pocos meses del comienzo de la Revolución los principios morales

of Chicago Press, 1953, pág. 57. El profesor Strauss habría podido, sin embargo, hacer extensiva su exposición a otras grandes ideas de la historia occidental, comenzando quizá por los efectos de la guerra del Peloponeso sobre la filosofía política griega en el siglo IV a. C.
16 *Words Ancient and Modern*, citado por Williams, *op. cit.*, XII.

ya reclamaban atención, y a medida que aquélla progresaba fueron ocupando casi toda la escena. Podremos decir cuanto queramos de sus causas económicas, del rol de los hombres de negocios o servidores públicos ajenos a la ideología, de la importancia de los procesos puramente administrativos, y de los efectos internos de las guerras que la Revolución debió librar contra otros países. Pero basta con que examinemos los preámbulos de las leyes que comenzaron a aparecer hacia 1790, los debates que se desarrollaron en la Asamblea y la Convención, los libelos y panfletos que circularon por toda Francia, para poner en evidencia que cualesquiera fueran las fuerzas subyacentes al comienzo, el poder de la prédica moral, de la filiación ideológica, de la creencia política guiada puramente por la pasión, alcanzó un punto casi sin precedentes en la historia, salvo tal vez en las guerras o rebeliones religiosas. El aspecto ideológico es bastante notorio en la Declaración de los Derechos del Hombre y en los primeros debates relativos al sitio que debía ocupar la religión; pero alcanzó una intensidad casi apocalíptica en los tiempos del «Comité de Salut Public» (Albert Guerard ha sugerido que «salvación» es la traducción más expresiva del término francés *salut* que aparece en este apelativo).*
Fueron los conservadores, comenzando por Burke, quienes primero llamaron la atención sobre dicho carácter ideológico. Burke fue acerbamente atacado por sugerir en 1790 que los propósitos de la Revolución Francesa eran fundamentalmente diferentes de los de la norteamericana. Se lo acusó de traicionar los principios en los que fundamentara su enjuiciamiento de la East India Company, y su defensa de los colonos estadounidenses; pero él veía en la Revolución Francesa una fuerza compuesta de poder político, racionalismo secular e ideología moralista, que era, a su juicio, única. Y en esto tenía razón. Por mucho que los prejuicios influyeran sobre su versión de los hechos y las leyes, por sentimental que fuera su opinión de la monarquía francesa y maliciosa su caracterización de los que ejercieron el poder revolucionario, si pensamos que hacia 1794 hombres

* En inglés se designa este cuerpo como *Committee of Public Safety;* pero la palabra *safety* connota «seguridad» más que «salvación». De allí que Guerard propusiera llamarlo *Committee of Public Salvation*. En castellano no se presenta este problema, pues el organismo se conoce, en efecto, como «Comité de Salvación Pública». (*N. del E.*)

como Robespierre y Saint-Just hubieran encontrado su opinión sobre las repercusiones de la Revolución, mucho más próxima a la realidad que la del liberal Richard Price (quien, como sabemos, fue el móvil inmediato de las *Reflections* de Burke) no podemos sino advertir en ello un dejo de ironía. Pues mientras Price no veía más allá de los objetivos políticos proclamados por la Revolución, Burke advirtió la subyacente intensidad oral, cuasi-religiosa, del contexto de racionalismo político dentro del cual estos últimos tomaron forma. Aquello que los filósofos del racionalismo descartaron del aborrecido cristianismo durante la Revolución, lo invistieron con verdadero celo de misioneros en la obra revolucionaria.

Una generación después, Tocqueville no hacía sino volcar en nuevas palabras la afirmación de Burke cuando escribía: «Ninguna rebelión política anterior, por violenta que fuera, despertó tan apasionado entusiasmo, pues el ideal que se fijó la Revolución Francesa no fue solo cambiar el sistema francés sino nada menos que regenerar a toda la especie humana. Creó una atmósfera de fervor misional y adquirió, verdaderamente, todos los aspectos de un renacimiento religioso... para consternación de los observadores contemporáneos. Quizá fuera más exacto decir que desarrolló una especie de religión, aunque imperfecta, pues careció de Dios, de ritual o de la promesa de una vida futura. Sin embargo, esta extraña religión, como el Islam, inundó el mundo entero con sus apóstoles, militantes y mártires.»[17]

Es debido a su carácter ideológico que la Revolución se transformó en obsesión de los intelectuales durante décadas. Los meros acontecimientos, aun si consisten en destronar monarcas, expropiar y decapitar, no cautivan las esperanzas de los románticos, idealistas y visionarios a lo largo de varias generaciones, ni atormentan a los aprensivos tradicionalistas. Hacen falta dogmas y herejías, y la Revolución los tuvo en abundancia; ella contribuyó a promover en Europa occidental las actitudes mentales acerca del bien y el mal en la política, reservadas antes a la religión y a la demonología. Todo el carácter de la política y del rol de los intelectuales

17 *The Old Regime and the French Revolution*, trad. de Stuart Gilbert, Garden City: Doubleday Anchor Books, 1955, págs. 12 y sigs. Burke había escrito en 1790: «Si tomamos en consideración todas las circunstancias, la Revolución Francesa resulta el acontecimiento más asombroso que ha ocurrido en el mundo hasta la fecha.»

en ella cambió con la estructura del estado y su relación con los intereses sociales y económicos. La política se volvió entonces una forma de vida intelectual y moral no diferente de la descripta por Rousseau en sus *Confesiones*: «Llegué a comprender que todo estaba conectado, en sus raíces, con la política, y que de cualquier modo que procediese, nadie sería sino como la naturaleza de su gobierno lo hiciera.»[18] En su *Discurso sobre la economía política* escribió Rousseau: «Si es bueno saber cómo actuar frente a los hombres tal como son, mucho mejor es hacer de ellos lo que es necesario que sean. La autoridad más absoluta es la que penetra en el ser más íntimo del hombre, y se preocupa tanto por su voluntad como por sus acciones... Si cumpliéramos la Voluntad General, habríamos satisfecho todos los deseos particulares; en otras palabras, puesto que la virtud no es más que esta conformidad de los deseos particulares con la Voluntad General, habríamos establecido el reino de la virtud.»[19] La relación que ligó a Rousseau con la Revolución es interesante; pensar que fuera una de las «causas» de ésta es, por supuesto, absurdo. Con anterioridad a 1789 se lo leía y respetaba muy poco en Francia. Sus ideas no parecían importar demasiado ni siquiera al estallar el movimiento. Pero hacia 1791, trece años después de su muerte, se había convertido en la Eminencia Gris: el más admirado, citado e influyente entre todos los *philosophes*. Su interesante combinación de igualitarismo individualista (tan vivo en los discursos sobre las artes y las ciencias, y sobre el origen de la desigualdad) y de una Voluntad General que daba legitimidad al poder político absoluto (como lo expuso en el *Discurso sobre la economía política* y en *El contrato social*) estaba hecha a la medida de las aspiraciones revolucionarias. Para empezar, la augusta Declaración de los Derechos del Hombre especificaba con claridad que «la fuente de toda soberanía es esencialmente la nación; nadie, ningún individuo puede ejercer autoridad alguna que no proceda en claros términos de ella». Y más adelante: «La ley es la expresión de la voluntad general. Todos los ciudadanos tienen el derecho de participar en su creación, ya sea perso-

18 *Confessions of Jean Jacques Rousseau*, Boston: The Bibliophilist Society, 1933, II, pág. 141.
19 *The Social Contract and Discourses*, G. D. H. Cole, trad. y comp., Nueva York: E. P. Dutton and Company, 1950, págs. 297 y sigs.

nalmente o por medio de sus representantes. Debe ser igual para todos, tanto en lo que protege como en lo que castiga. Todos los ciudadanos, siendo iguales ante sus ojos, son igualmente aptos para ocupar cualquier cargo, puesto y empleo público, según su capacidad y sin otra distinción que la que establecen sus virtudes y talentos.»

En estos términos aparece redactada gran parte de la legislación específica de la Revolución.[20] Una ley que lleva fecha del 2 al 17 de marzo de 1791, abolía para siempre los aborrecidos gremios y corporaciones, inaugurando la libertad de trabajo (*liberté du travail*). Esta ley fue seguida, tres meses después, por una medida más rigurosa, la famosa *Loi Le Chapelier* del 14 al 17 de junio, que no solo confirmaba la abolición de los gremios sino que prohibía el establecimiento de cualquier forma análoga de asociación. «Ya no existe corporación alguna dentro del estado; no hay más que el interés particular de cada individuo y el interés general...» Las asambleas democráticas adquirían así, de golpe, una magnitud de poder que los reyes supuestamente absolutos no habían logrado jamás, a pesar de sus esfuerzos. El disgusto de Rousseau por las «asociaciones parciales» dentro del estado se incorporaba ahora a la legislación. «No debe permitirse la reunión de los ciudadanos de ciertos oficios en pro de sus supuestos intereses.» Un estado «verdaderamente libre —dijo uno de los legisladores—, no debe soportar en su seno ninguna corporación, ni siquiera aquellas consagradas a la instrucción pública, que como tales han

20 *A Social History of the French Revolution*, de Norman Hampson (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1963), representa un tratamiento excelente y novedoso de los aspectos sociales de la Revolución. Véase también el notable artículo de Franklin F. Ford «The Revolutionary-Napoleonic Era: How Much of a Watershed?», *American Historical Review*, octubre de 1963, págs. 18-29. El profesor Ford escribe: «El más trascendente de todos los cambios ocurrió en la estructura social y, lo que no reviste menos importancia, en la forma como los hombres concebían la estructura social.» Para repasar la historia institucional completa de la Revolución (que contiene la verdadera esencia de su impacto sobre el orden anterior), es preciso aún hoy remitirse al notable conjunto de obras producidas en Francia al terminar el siglo, muy pocas de las cuales podremos mencionar en las páginas siguientes. Los mejores estudios acerca de las leyes que eliminaron las *corporations* y *communautés*, son el de Etienne Martin Saint-Léon, *Histoire des corporations de métiers* (París, 1898) y el de Roger Saleilles, *De la personalité juridique* (París, 1910).

merecido el reconocimiento del país». Las sociedades de beneficencia y las asociaciones de ayuda mutua fueron declaradas ilegales o al menos sospechosas. «Es tarea de la nación —declaró Le Chapelier en un discurso ante la Asamblea—, es tarea de los funcionarios públicos en nombre de la nación, proporcionar empleo a quien lo solicite y asistencia a los débiles y enfermos.» Si las antiguas corporaciones eran inaceptables, sobre la base de su corrupción de la voluntad general, ¿por qué habrían de permitirse otras nuevas? «Puesto que la abolición de todo tipo de corporaciones de ciudadanos del mismo estado y del mismo oficio es una de las bases fundamentales de la Constitución de Francia, se prohíbe restablecerlas *de facto* bajo cualquier pretexto de forma.» Los decretos posteriores de Napoleón relativos a las asociaciones, no hicieron sino ampliar y confirmar lo que había comenzado la Revolución en su fase democrático-liberal, hecho a veces soslayado por los historiadores que destacan el papel «reaccionario» que desempeñó Napoleón con respecto a aquélla. Sus leyes fueron más amplias, y el sistema policial con que las puso en vigor faltaba en 1791. Pero no las creó; se limitó a extenderlas y sistematizarlas. Así, en 1810 agregó a las leyes existentes nuevos artículos que prohibían las asociaciones de más de veinte personas. Aunque la protesta popular hizo que estas restricciones se moderaran en 1812, esta acerba controversia política concerniente a las asociaciones, que duró tres generaciones, no terminó sino con el rechazo final (en las postrimerías del siglo pasado) de las leyes que las prohibían o limitaban. Veremos más adelante que Comte, Le Play y Tocqueville, para nombrar solo tres sociólogos, se preocuparon profundamente por las consecuencias de la restricción de la libertad de asociación para la sociedad.

La familia experimentó también un profundo cambio en la legislación revolucionaria.[21] Como los *philosophes*, los legisladores revolucionarios encontraron que las costumbres patriarcales y la indisolubilidad del lazo matrimonial «eran contrarias a la naturaleza y a la razón». Una ley de 1792 designaba al matrimonio como contrato civil, y establecía diversos motivos que justificaban el divorcio. Tales medidas se apoyaban invariablemente en la ley natural, con frecuen-

21 El análisis más cabal del efecto de la Revolución sobre el sistema de parentesco en Francia sigue siendo el de Marcel Rouquet, *Evolution du droit de famille vers l'individualisme*, París, 1909.

tes citas filosóficas. Que esta disposición fue bien recibida y produjo alivio en algunos sectores lo demuestra el hecho de que en el sexto año de la República el número de divorcios excedió en París el de matrimonios; pero habrían de seguirla otras, vinculadas con la reforma de la familia. Se establecieron estrictas limitaciones al poder paterno, y en todos los casos la autoridad del padre cesaba cuando los hijos alcanzaban la mayoría de edad legal. En 1793 ésta se fijó en los veintiún años; por esa misma fecha el gobierno decretó la inclusión de los hijos ilegítimos en los asuntos relativos a herencia familiar. Los legisladores tenían una actitud abiertamente hostil a las costumbres que regían la solidaridad de la familia antigua. Hombres como Lepelletier y Robespierre, apelando específicamente a los preceptos de Rousseau (en su *Discurso sobre la economía política*), insistieron en que el estado debía tener primacía de derecho sobre la vida de los jóvenes. Los legisladores sostenían que dentro de la familia, y en cualquier otro medio, debían prevalecer los ideales de igualdad y los derechos individuales. Concebían a la familia como una pequeña república (*une petite république*), y prohibieron al padre ejercer en ella una autoridad «monárquica». Las relaciones entre la familia y sus dependientes domésticos, tales como los sirvientes, eran establecidas sobre una base contractual. La unidad patriarcal de la familia quedaba así disuelta, al menos en la letra de la ley, siguiendo la política general adoptada con respecto a todos los grupos.
La modificación de la propiedad por obra de los legisladores revolucionarios no fue menos profunda.[22] Antes de la Revolución la costumbre y la ley habían alentado un sistema de herencia por el cual las fincas, grandes y pequeñas, tendían a ser preservadas intactas, y permanecían de generación en generación en poder de las mismas familias. Ahora se hacía difícil perpetuar la propiedad familiar en el agregado social. Con su concepción de que la propiedad pertenecía a los miembros individuales de la familia, el gobierno proclamaba el *partage forcé*, mediante el cual el padre estaba obligado por ley a legar partes iguales de la propiedad a sus hijos. Al limitar la libertad testamentaria del padre y forzar una división igualitaria de la propiedad, la solidaridad económica de la familia se debilitaba. Esto,

22 Véase Philippe Sagnac, *La législation civile de la Révolution Française*, París, 1898.

como veremos más adelante, obsesionó a Le Play más que ninguna otra de las medidas revolucionarias y lo impulsó a realizar un vasto estudio de la familia y de la propiedad. Otra expresión del esfuerzo por liberar a los individuos de las antiguas autoridades, es el control de la educación, asumido por el gobierno en lugar de la familia a partir de 1793.[23] Con anterioridad, la educación primaria era un quehacer conjunto de la familia y de la iglesia. Las universidades francesas eran instituciones eclesiásticas semiautónomas. Los sucesivos gobiernos revolucionarios, que creían con Danton que «después del pan, la educación es la necesidad primera del pueblo», adoptaron muchas medidas dirigidas a la vez a centralizarla y extenderla, instituyéndola no como un mero derecho sino como un deber político de todos los ciudadanos. Napoleón dio impulso poderoso a este propósito centralizador, pues declaró públicamente que la educación era un mecanismo para producir sujetos eficientes. «En el establecimiento de un organismo de enseñanza —señaló—, mi principal objetivo es contar con un medio de dirigir las opiniones políticas y morales; pues mientras no enseñemos al pueblo desde la infancia si han de ser republicanos o monárquicos, católicos o librepensadores, el estado no constituirá una nación.»[24] Dejando de lado la motivación, estas palabras podían provenir de Rousseau o de alguno de los jacobinos.
La religión también fue profundamente afectada, y aquí el lazo entre el Iluminismo y la Revolución es quizás el más claro de todos. El abate Raynal, cuyos escritos anticlericales le habían acarreado la censura de la iglesia, alcanzó un tardío desquite durante la Convención, cuando sus palabras fueron declamadas con entusiasmo: «El estado no ha sido hecho para la religión; la religión es para el estado. El estado es supremo respecto de todas las cosas; toda distinción entre el poder temporal y el poder espiritual es un palpable absurdo, y no puede haber más que una sola y única jurisdicción en todas aquellas cuestiones donde sea necesario brindar o defender la utilidad pública.»[25] Cuando estalló

23 Antonin Debidour, *Histoire des rapports de l'Eglise et de l'Etat*, 2ª ed., París, 1911.
24 G. Lowes Dickinson, *Revolution and Reaction in Modern France*, Londres, 1892, pág. 54.
25 Citado en *A Short History of the French People*, de Charles Guignebert, trad. de F. Richmond, Nueva York, 1930, II, pág. 265.

la Revolución no existía un deseo manifiesto de abolir el cristianismo, pero sí el de regularlo por completo. En caso de haber una iglesia, ésta debía reflejar el carácter del nuevo orden político. En el nombre de la *liberté,* la Asamblea suprimió todos los votos monásticos permanentes y las órdenes religiosas. Fueron transferidas al estado las funciones de educación y caridad que habían correspondido a la iglesia y las diversas órdenes. Los obispos y párrocos debían ser elegidos igual que los funcionarios comunes, los clérigos aceptar el sustento del estado, y formular en ese carácter un voto de fidelidad a él. Quienes se negaron a hacerlo fueron declarados enemigos del pueblo.

Pero el golpe más rotundo fue la confiscación de las propiedades pertenecientes a la iglesia. Desde el punto de vista de la naturaleza de los grupos sociales y asociaciones amparadas por la ley, el mayor interés de este acto reside en los debates que desencadenó en relación con el carácter corporativo de la iglesia. Más de un miembro de la Asamblea planteó la cuestión de si la iglesia, dado su carácter corporativo, no debía ser indemnizada. Aun en aquel organismo seguían encontrando expresión antiguas ideas corporativas de la jurisprudencia; pero fueron ahogadas por el aluvión irresistible de argumentos de «ley natural», según los cuales no existen en realidad más personas que las naturales (es decir, los individuos), y todos los derechos que la iglesia pudiera reclamar desaparecían ante los derechos soberanos del estado. Thouret declaró ante el cuerpo legislativo: «Los derechos de los individuos son diferentes a los de la corporación; los individuos existen ante la ley, y tienen derechos que surgen de la naturaleza y son imprescriptibles, tales como el derecho de propiedad; las corporaciones, en cambio, solo existen por la ley, y sus derechos dependen de ésta.»[26] Concluía su discurso con esta densa observación: «La destrucción de un organismo corporativo no es un homicidio.»

Por múltiples razones, pues, debemos considerar en realidad a la Revolución según la imagen que de ella se formaron las generaciones de intelectuales que la sucedieron: la obra combinada de la liberación, la igualdad y el racionalismo. Tocqueville escribió que el igualitarismo pronto llegó a ser el apremiante *ethos* moral de aquélla, una vez disipada la

26 Citado por Paul Janet, «La propriété pendant la Révolution Française», *Revue des Deux Mondes,* 1877, pág. 328.

primera agitación libertaria. Pero no debemos soslayar su racionalismo, ni el atractivo que éste tuvo para quienes, siguiendo a Platón, creían en las bases racionales del estado justo. La pasión por la unidad geométrica y la simetría llevó a los legisladores revolucionarios, más allá de cuestiones relativamente triviales (como la reforma del sistema monetario y la normalización de las pesas y medidas) hasta la tarea más excitante de racionalizar las unidades de espacio y tiempo dentro de las cuales vivían los hombres. Había el proyecto de abolir las antiguas provincias y reemplazarlas por unidades y subunidades perfectamente geométricas de administración política, orientadas todas en última instancia hacia su centro, París. Fue reformado el calendario, asignando nuevos nombres a los días y los meses para recordar constantemente al pueblo la ruptura con el antiguo régimen. Pues si un pueblo ha de ser a un tiempo libre y sabio, debe ser liberado de viejos recuerdos y prejuicios engastados en asociaciones y símbolos tradicionales. Abolidos los centros tradicionales de educación, había que establecer nuevos centros y crear un organismo de propaganda para liberar al pueblo —en las palabras de Rousseau— de los «prejuicios de sus padres».

La Revolución era también obra del poder; no el poder en el sentido mecánico simple de fuerza aplicada sobre un pueblo por un gobierno externo para la prosecución de sus propios objetivos, sino el poder considerado como algo que nacía del pueblo y era trasmutado por los fines libertarios, igualitarios y racionalistas de manera tal que dejaba de ser poder para convertirse en el ejercicio de la voluntad popular. Tal había sido el sueño de Rousseau, y fue el sueño de muchos durante la Revolución.

Lo que dio significación histórica a la Revolución en la mente de sus líderes y, aún más, en las mentes de los revolucionarios del siglo XIX (para quienes aquélla era un ejemplo obsesivo), fue su mezcla singular de poder y libertad, de poder e igualdad, de poder y fraternidad, y de poder y razón. Desde un punto de vista puramente intelectual, estas afinidades representan de manera bastante aproximada las fases sucesivas del desarrollo de la Revolución. ¿De qué otro modo, sino por el poder colectivo del pueblo —representado primero por la Asamblea y la Convención, luego por el Comité y finalmente por un solo hombre—, hubiera sido posible alcanzar la libertad para los millones

que sufrían la opresión de las aborrecidas autoridades de la iglesia, la aristocracia, los gremios y la monarquía? Del poder concebido como liberación no había más que un corto paso al poder concebido como igualdad; pues si cada ciudadano de Francia era por definición partícipe del nuevo orden político, ¿acaso esto no proporcionaba la igualdad de poder: la forma más fundamental de igualdad? Y en la estructura de la nación, declarada desde el comienzo única fuente legítima de autoridad en la República, residía una forma de fraternidad que hacía aparecer caducas y discriminatorias a todas las formas anteriores. Por último, ¿de qué otra manera sería posible acabar con la confusión política, social y económica legada por el feudalismo, e implantar un nuevo sistema de sociedad, como no fuera por el ejercicio de un poder tan racional como ilimitado?

«La transición de una nación oprimida hacia la democracia —declaró el Comité de Salvación Pública—,* es como el esfuerzo mediante el cual la naturaleza surge de la nada. Hay que rehacer enteramente a un pueblo si queremos hacerlo libre, destruir sus prejuicios, alterar sus costumbres, limitar sus necesidades, erradicar sus vicios y purificar sus deseos.» [27]

Es imposible no advertir aquí el naciente moralismo político —a veces moralismo total— que se sumaba a los temas de liberación, igualdad, razón y poder. Rousseau había señalado el camino en su *Discurso sobre la economía política* y en *El contrato social*. El poder sin moralidad es tiranía; la moralidad sin poder es estéril. Por eso, a medida que progresaba la Revolución, se levantaba ese creciente llamado a la virtud en apoyo de las medidas más extremas tomadas por el gobierno. Una nueva manifestación de conciencia religiosa acompañaba inevitablemente al moralismo. «¿Cómo hemos de reconocer a un republicano?», preguntaba Barère de Vieuzac. Su respuesta podría haber sido tomada directamente del capítulo de *El contrato social*, acerca de la religión civil: «Le reconoceremos —sostenía— cuando hable de su país con "sentimiento religioso" y del pueblo soberano con "devoción religiosa".» Con razón, los historiadores del nacionalismo han rastreado sus orígenes modernos en la Revolución. El sentimiento político fue la llama que fundió con su calor todas las relaciones y símbolos sociales que separaban al ciudadano de la meta de una Francia *une et indivisible*.

*** Ver nota de página 53.**

27 Citado por John Morley en su biografía de Rousseau, Londres, 1915, II, pág. 132.

En las últimas décadas se ha llegado a considerar al jacobinismo como el que mejor expresa esta fusión singular de moralismo y poder absoluto. Aunque investigaciones recientes han revelado los orígenes de clase media y objetivos puramente económicos, de la mayoría de los miembros de los clubes jacobinos, así como las técnicas de «club de debates» a que recurrían, la imagen del jacobinismo que ha inspirado desde entonces a los radicales y atormentado a los conservadores estuvo mucho más cerca de la realidad política revolucionaria del siglo XX que ningún otro elemento de la sociedad liberal y burguesa del siglo XIX. El historiador Robert Palmer sugiere algo de esto en el siguiente párrafo:

«Su república democrática debía ser unitaria, sólida, total, donde el individuo estuviera fusionado en la sociedad y el ciudadano en la nación. La soberanía nacional debía limitar los derechos individuales, la voluntad general prevalecer sobre los deseos privados. En interés del pueblo el estado debía ser intervencionista, y brindar servicios sociales; debía proyectar y orientar las instituciones del país, y emplear la legislación para elevar al hombre común. Se parecería más a los estados del siglo XX que a los del XIX; "la función del gobierno —dijo Robespierre el 5 de Nivoso—, es dirigir las fuerzas morales y físicas de la nación".»[28]

El paso final es el que va del poder al terror: en toda revolución digna de ese nombre es preciso darlo. Pues, como declaró Robespierre: «Si la base del gobierno popular en tiempos de paz es la virtud, la base del gobierno popular en tiempos de revolución es la virtud y el terror: terror sin el cual la virtud es impotente, virtud sin la cual el terror es asesino.»[29] Sin duda parte de la fascinación y autojustificación que hallaban los espectadores cristianos en la quema de los no creyentes y herejes durante la Inquisición, la encontraron los espectadores revolucionarios del guillotinamiento de los contrarrevolucionarios y traidores en el París de 1794. En el contexto del Terror fue donde tuvieron su origen las connotaciones peculiarmente modernas de la traición y la subversión; cada una de esas connotaciones es tan

28 Robert R. Palmer, *Twelve who Ruled*, Princeton: Princeton University Press, 1941, pág. 311.

29 Citado por Palmer, *op. cit.*, pág. 276.

inseparable del carácter de la moderna democracia de masas, como la herejía lo era del carácter de la iglesia medieval. Para un Saint-Just, inspirado por la ferocidad disciplinada y espiritualizada de un inquisidor medieval, el terror podía tener las propiedades de un agente cauterizador: aunque penoso, indispensable para exterminar la infección política. Fue en estos términos que revolucionarios del siglo XIX, como Bakunin, pudieron justificar el uso del terror. Justificación que continúa en el siglo XX: en las obras de Lenin y Trotsky, de Stalin, Hitler y Mao. Hay, sin duda, una gran diferencia entre la realidad de la Revolución Francesa y la realidad del totalitarismo del siglo XX, pero no es menos cierto que existe una continuidad vital, como lo han señalado varios estudiosos actuales (entre otros J. L. Talmon y Hannah Arendt), siguiendo conceptos de Tocqueville, Burckhardt y Taine.

Individualización, abstracción y generalización

Si contemplamos ambas revoluciones desde el punto de vista de los procesos más amplios y fundamentales que tienen en común, encontraremos tres especialmente notables. Los llamaré *individualización*, *abstracción* y *generalización*. Ellos representan gran parte de lo que significó el cambio revolucionario para los filósofos y estudiosos de la ciencia social del siglo XIX. La importancia de cada uno de ellos ha perdurado hasta el siglo XX.

Individualización. En el mundo moderno, la historia parece apuntar claramente en todas partes hacia la separación de los individuos de las estructuras comunales y corporativas: de los gremios, de la comunidad aldeana, de la iglesia histórica, la casta o el estado, y de los lazos patriarcales en general. Algunas personas, quizá las más, ven esta separación en los términos progresistas de una liberación, la emancipación de una tradición que se ha vuelto opresiva. Otros adoptan una opinión más sombría, y ven en ello el surgimiento de un nuevo tipo de sociedad, donde el egoísmo moral y el atomismo social son las cualidades dominantes. Pero ya sea desde el punto de vista general del progreso, o de la declinación, existió un reconocimiento unánime que abarcó filósofos tan diferentes como Bentham, Coleridge, Tocqueville, Marx, Spencer y Taine. No el grupo sino el *individuo* era el heredero del desarrollo histórico; no el gremio, sino el *empresario*; no la clase o el estado, sino el *ciudadano*; no la tradición litúrgica o corporativa, sino la *razón individual*. Cada vez más, podemos ver a la sociedad como un agregado impersonal, casi mecánico, de votantes, comerciantes, vendedores, compradores, obreros y fieles: en resumen, como unidades separadas de una población más que como partes de un sistema orgánico. Por supuesto que algunos, como Marx, previeron, junto con la descomposición de la antigua jerarquía y autoridad, la formación de un nuevo tipo —el del sistema industrial—, pero esto no le impidió considerar igualmente al individuo beneficiario del proceso y, una vez libre de la tiranía de la propiedad privada de la industria, destinatario de la salvación final.

Abstracción. Esto se relaciona con la individualización, pero atañe en primer lugar a los valores morales. Muchísimas mentalidades de este siglo fueron impactadas, no solo por la tendencia de los valores históricos a hacerse cada vez más seculares, cada vez más utilitarios, sino también por su separación cada vez mayor de las raíces concretas y particulares que les habían otorgado, durante muchos siglos, su distintividad simbólica y un medio para su realización. El honor —como había de demostrarlo Tocqueville en un capítulo magistral de *La democracia en América*—, la lealtad, la amistad y el decoro se originaron todos, como valores, en los contextos muy particularizados de la localidad y el rango. Ahora, sin que disminuyera en modo alguno su atractivo como palabras, como símbolos, experimentaban profundas alteraciones los contextos en los cuales habían comunicado su significado y habían servido de orientación durante siglos al pensamiento y la conducta humanos. Muchos de estos valores habían dependido, para su concreción, de la experiencia directa del hombre en la naturaleza: de sus ritmos y ciclos de crecimiento y decadencia, de frío y de calor, de luz y de sombra. Ahora, un sistema tecnológico de pensamiento y conducta comenzaba a interponerse entre el hombre y el habitat natural directo. Otros valores habían dependido de los lazos del patriarcalismo, de una asociación estrecha y primaria, y de un sentido de lo sacro que se apoyaba en un concepto religioso o mágico del mundo. Ahora, esos valores se volvían abstractos —a causa de la tecnología, la ciencia y la democracia política—, eran desplazados de lo particular y de lo concreto. También esto

podría representar el progreso para muchos y una declinación cultural para otros.

Generalización. La nación, y aun el ambito internacional, han llegado a ser considerados en forma creciente como campos esenciales para el ejercicio del pensamiento y la lealtad humanos. Desde la familia y la comunidad local, las ideas se han extendido en nuestra época a la nación, la democracia, la visión de un orden internacional futuro. Junto con los intereses y las funciones se amplía la lealtad, y también las percepciones de los hombres, que ya no ven en sus congéneres meros individuos particulares, sino más bien miembros de un agregado general, o clase. Como dijera Ostrogorski: «Al descomponer lo concreto, la lógica de los hechos tanto como la de las ideas, abrió la puerta a lo general. En esto, al igual que en todo lo demás, el industrialismo dio el primer impulso. A los ojos de los fabricantes, la masa de seres humanos que se afanan en la fábrica eran solo *trabajadores,* y el trabajador asociaba al dueño de la fábrica con la idea de mero *capitalista* o *patrono.* Por no estar en contacto íntimo, cada cual concebía al otro mediante la eliminación mental de sus características individuales especiales, reteniendo únicamente lo que tenía en común con los otros miembros de su clase.» [30] La democracia revolucionaria hizo en la esfera política lo que la Revolución Industrial en la económica. En cada caso el particularismo del antiguo orden —la tendencia a pensar en términos de lo concreto, el rico o poderoso, el pobre o desvalido *identificables*—, desapareció junto con su localismo. La misma tendencia a pensar cada vez más en términos de «la clase trabajadora», «los pobres», «los capitalistas», se expresa con igual fuerza en la tendencia a pensar en términos de «votantes», «burocracia», «ciudadanía», etcétera.

En su *Reflections on the Revolution in France* Burke escribió: «En muchas partes de Europa reina el franco desorden; en muchas otras se escucha un murmullo subterráneo, un movimiento confuso que amenaza con un terremoto general en el mundo político.» [31]

Pero ni siquiera la presciencia de Burke pudo revelarle cuán general, cuán ilimitado era el terremoto que comenzaba en Europa occidental, se extendía al resto de Europa y el hemisferio occidental en el siglo XIX, y prosigue incólume en el Extremo Oriente, el Medio Oriente, la América latina y Africa en nuestros días.

30 *Democracy and the Organization of Political Parties,* Londres, 1902, I, pág. 48.

31 *The Works of Edmund Burke,* Nueva York: Harper and Brothers, 1837, I, págs. 524 y sigs.

Segunda parte: las ideas-elementos de la sociología

3. Comunidad

El redescubrimiento de la comunidad

De las ideas-elementos de la sociología, la más fundamental y de más largo alcance es la de comunidad. El redescubrimiento de la comunidad es sin disputa el desarrollo más característico del pensamiento social del siglo XIX, desarrollo que se hace extensivo mucho más allá de la teoría sociológica, a campos tales como la filosofía, la historia y la teología, hasta ser, en realidad, uno de los temas principales de la literatura de imaginación del siglo. Es difícil pensar en hallar otra idea que separe de manera tan clara el pensamiento social del siglo XIX del de la época precedente, la Edad de la Razón.

La idea de comunidad tiene en el siglo XIX la misma importancia que tuvo la idea del contrato en la Edad de la Razón: fue el eje alrededor del cual giraba todo lo demás. En aquel entonces, los filósofos habían usado el principio racional del contrato para dar legitimidad a las relaciones sociales. El contrato proporcionaba el modelo de todo lo bueno y defendible de la sociedad; en el siglo XIX, en cambio, vemos que el contrato se desvanece ante el redescubrimiento del simbolismo de la comunidad. Los lazos de la comunidad —reales o imaginados, tradicionales o impuestos— llegaron a formar en muchas esferas del pensamiento la imagen de la buena sociedad. La comunidad se convierte en el medio de señalar la legitimidad en asociaciones tan diversas como el estado, la iglesia, los sindicatos, el movimiento revolucionario, la profesión y la cooperativa.

Cuando digo comunidad quiero significar algo que excede la mera comunidad local. La palabra, tal como la encontramos en gran parte de los pensadores de las dos últimas centurias, abarca todas las formas de relación caracterizadas por un alto grado de intimidad personal, profundidad emocional, compromiso moral, cohesión social y continuidad en el tiempo. La comunidad se basa sobre el hombre concebido en su totalidad, más que sobre uno u otro de los roles

que puede tener en un orden social, tomados separadamente. Su fuerza psicológica procede de niveles de motivación más profundos que los de la mera volición o interés, y logra su realización por un sometimiento de la voluntad individual que es imposible en asociaciones guiadas por la simple conveniencia o el consentimiento racional. La comunidad es una fusión de sentimiento y pensamiento, de tradición y compromiso, de pertenencia y volición. Puede encontrársela en la localidad, la religión, la nación, la raza, la ocupación, o en cualquier fervorosa causa colectiva, o bien tener expresión simbólica en ellas. Su arquetipo, tanto desde el punto de vista histórico como simbólico, es la familia; y en casi todos los tipos de comunidad genuina la nomenclatura de la familia ocupa un lugar prominente. Las antítesis, reales o imaginarias, formadas en el mismo medio social por las relaciones no comunales de competencia o conflicto, utilidad o consentimiento contractual, son fundamentales para robustecer los lazos comunitarios: su relativa impersonalidad y anonimato llevan a primer plano a estos últimos, personales e íntimos.

En la tradición sociológica, desde Comte hasta Weber, el contraste conceptual entre lo comunal y lo no comunal es vívido y bien articulado. Hacia fines del siglo, Tönnies le dio la terminología que aún subsiste (*Gemeinschaft* y *Gesellschaft*), pero no es menos real en las obras de los sociólogos anteriores y posteriores, donde solo Marx disiente de manera significativa sobre sus consecuencias valorativas.

No es suficiente decir, como muchos historiadores, que el rasgo más distintivo del advenimiento de la sociología en el siglo XIX es la idea de «sociedad»; tampoco es una afirmación precisa, ya que dice a un tiempo demasiado y demasiado poco. Pues, en una u otra forma, el concepto de sociedad no dejó nunca de ser objeto de consideración filosófica, ni siquiera durante la Edad de la Razón y el Iluminismo, cuando abundaban las doctrinas individualistas. Como ha señalado de manera tan esclarecedora Sir Ernest Barker, desde 1500 hasta 1800 toda la teoría secular de la ley natural empeñó prácticamente la totalidad de sus esfuerzos en elaborar una teoría de la sociedad; pero tras la imagen racionalista de la sociedad en ese período, existió siempre la imagen de individuos libres por naturaleza, que se habían unido racionalmente en una forma específica y limitada de asociación. El hombre era lo principal; las relaciones ocupaban un lugar secundario. Las instituciones solo eran proyecciones de sentimientos innatos fijos y atomizados del hombre. Volición, consentimiento y contrato: he aquí palabras claves en la visión de la sociedad en términos de ley natural. Los grupos y asociaciones que no fueran defendibles en estos términos eran arrumbados en el cuarto de los trastos viejos de la historia. Pocas comunidades tradicionales sobrevivieron al examen de los filósofos de la ley natural de los siglos XVII y XVIII. La familia era habitualmente aceptada, por supuesto, aunque Hobbes utiliza la idea de un contrato tácito para justificar la relación padre-hijo, y un siglo más tarde Rousseau juega con la del sometimiento de la familia a la Voluntad General. Deberíamos asignar también un párrafo especial a la cuestión de la iglesia, pero esta cuestión había perdido casi toda su intensidad hacia fines del siglo XVII. Cuando nos volvemos hacia otras asociaciones, vemos que tampoco con ellas hubo merced. Los gremios, la corporación, el monasterio, la comuna, el parentesco, la comunidad aldeana: todas fueron consideradas carentes de fundamento en la ley natural. La sociedad racional debía ser, como el conocimiento racional, lo opuesto a la tradicional. Se debía fundar en el hombre, no como miembro del gremio, feligrés o campesino, sino como hombre *natural*, y ser concebida como un tejido de relaciones específicas *deseadas* por los hombres, que éstos establecían de manera libre y racional entre sí. Tal era el modelo de sociedad a que llegó el Iluminismo francés.

Para los *philosophes* este modelo estaba hecho a la medida de sus objetivos políticos. Las relaciones comunales del feudalismo les repugnaban tanto en el terreno moral como en el político, y si fuera posible demostrar que carecían de la sanción de la ley natural y la razón, ¡pues, tanto mejor! En su opinión, Francia estaba saturada de relaciones de carácter corporativo y comunal. Lo que hacía falta era un orden social fundado sobre la razón y el instinto, unido por los lazos más flojos e impersonales. El problema, tal como lo planteó solemnemente Rousseau, consistía en «encontrar una forma de asociación que defendiera y protegiera la persona y los bienes de cada asociado con toda la fuerza común, y donde cada uno, aunque integrante del conjunto, pudiera seguir obedeciendo a sus propios dictados, y siguiera siendo tan libre como antes».[1] Semejante estado no

1 *Social Contract, op. cit.*, **págs. 13 y sigs.**

podría ver la luz, sin embargo, mientras se dejara incólume la estructura heredada de la sociedad. Los males sociales habían aparecido, en primera instancia, como consecuencia de una interdependencia artificial. «Desde el momento en que un hombre comienza a necesitar de la ayuda de otro; desde el momento en que cualquiera encuentra ventajoso tener provisiones suficientes para dos, desaparece la igualdad, surge la propiedad, el trabajo se vuelve indispensable, y los extensos bosques se convierten en praderas propicias, que el hombre debe regar con el sudor de su frente, y donde pronto germinarán y crecerán junto con las mieses la esclavitud y la miseria.» [2] Solo la destrucción total de las instituciones del mal, permitiría el renacimiento que el conglomerado social reclamaba. La falla de la reforma anterior habían sido «los constantes remiendos, cuando para comenzar debió despejarse el terreno eliminando lo viejo, como hizo Licurgo en Esparta...» No todos los *philosophes* hubieran estado de acuerdo con Rousseau, por cierto, en las consecuencias que éste extrajo a partir de su propia combinación radical de individualismo y absolutismo político; pero la irracionalidad de la mayor parte del antiguo orden era incuestionable. Esta es la razón de la implacable oposición del Iluminismo a todas las formas de asociación tradicional y comunal. «No hubo período más pobre que el siglo XVIII —escribe W. H. Riehl— en el desarrollo de un espíritu de comunidad común; la comunidad medieval había sido disuelta, y la moderna aún no estaba pronta... en la literatura satírica de la época, cuando alguien quería representar a un tonto lo hacía aparecer como burgomaestre, y si quería describir una reunión de necios, describía una reunión de concejales...» El Iluminismo «fue un período en que la gente anhelaba humanidad y no tenía compasión por su propio pueblo; cuando se filosofaba acerca del estado y se olvidaba a la comunidad».[3]

La hostilidad intelectual a la comunidad tradicional y a su *ethos* recibió fuerte impulso, como hemos visto, de las dos revoluciones; en cada una de ellas la unión de las fuerzas legislativas y económicas que trabajaban por la destrucción de grupos y asociaciones nacidos en la Edad Media, pudo parecer la obra del progreso, cumpliendo lo prescripto o

2 *Discourse on the Origin of Inequality*, *op. cit.*, págs. 244, 254.
3 Citado por Lewis Mumford, *The City in History*, Nueva York: Harcourt, Brace & World, 1961, pág. 454.

presagiado por los filósofos racionalistas desde Hobbes. La animosidad contra la comunidad tradicional en los pensadores del siglo XIX se refleja intensamente en los escritos (y la labor práctica) de los filósofos radicales, conducidos por el notable Jeremy Bentham. Este y sus sucesores rechazaron la fe del Iluminismo francés en los derechos naturales y en la ley natural, pero como destacara Halevy, la consecuencia de sus propias doctrinas de armonía natural y de interés personal racional fue la misma para las comunidades corporativas intermedias entre el hombre y el estado soberano. Las loas de Bentham a la comunidad tradicional se hacían extensivas a la ley común, el sistema jurídico, el burgo, y aun las universidades antiguas. El racionalismo, que en su forma cartesiana había eliminado la superstición y la revelación, debía eliminar también las reliquias del comunalismo.[4] Para alcanzar esta meta radical, el comercio, el industrialismo y la ley administrativa del estado debían servir de instrumentos, permitiendo, cada uno a su modo, alcanzar los fines sociales del racionalismo. Las legislaturas del siglo XIX, cada vez más sensibles a los deseos de los nuevos hombres de negocios y de la administración pública, encontraron muchos motivos de fascinación en las obras de los utilitaristas, desde Bentham hasta Herbert Spencer. No fue difícil pasar de lo abstracto filosófico a las necesidades políticas cuando el enemigo común era la subsistencia de tradiciones comunales que sobrevivían aún después de haber perdido toda utilidad, y eran tan contrarias al desarrollo económico como a la reforma administrativa. No es simple coincidencia que, casi desde el comienzo de la Revolución Industrial, los partidarios del comercio y la industria mostraran tanto interés por la reforma política y administrativa como por la expansión del nuevo sistema económico.

Así encontramos entre los discípulos de Bentham la doble pasión por el individualismo económico y la reforma política; esta última suele tomar la forma de un proyecto de

4 La obra clásica sobre Bentham sigue siendo *Growth of Philosophical Radicalism* de Halévy, donde este aspecto del pensamiento de Bentham y su potente influjo sobre sus continuadores aparece analizado con mucho detalle. Véase también el ensayo fascinante de Gertrude Himmelfarb, «The Haunted House of Jeremy Bentham», en *Ideas in History: Essays in Honor of Louis Gottschalk*, Durham, N. C.: Duke University Press, 1965.

centralización administrativa excesiva para la época. La relación entre el industrialismo y la centralización administrativa fue muy estrecha en el curso de todo el siglo. La retórica de Manchester acerca del *laissez-faire* a menudo ocultó con un manto de nubes la influencia de las legislaturas sobre las acciones políticas, pero dicha influencia existió. Tanto el economismo como la politización calculada fueron requisitos indispensables para la gigantesca tarea de barrer los escombros comunales de la Edad Media.

La imagen de la comunidad

Todo eso es verdad, pero en el siglo XIX vemos también una aguda reacción intelectual, iniciada por los conservadores, quienes en su rechazo del modernismo, se empeñaron en descubrir los elementos del antiguo régimen sobre los que aquél se apoyaba más firmemente. En la cima de estos elementos estaba la comunidad tradicional.

Burke ofreció sus hostiles respetos a los reformadores que procuraban —dijo— «desbaratar los lazos de la comunidad subordinada y desintegrarla en un caos de principios elementales, antisocial, incivil e inconexo».[5] Sus mayores contribuciones al pensamiento político se fundan realmente en lo que él juzgaba la prioridad ética de la comunidad histórica (en las colonias, la India o Francia), ya fuera sobre «la afirmación de los derechos de individuos inexistentes», o sobre «la distribución geométrica y los ordenamientos aritméticos» de los centralizadores políticos. «Los organismos corporativos son inmortales, para bien de sus miembros, no para su castigo», escribió como amarga respuesta a las leyes individualistas de los líderes revolucionarios franceses.[6]

En las obras de los conservadores, el redescubrimiento de la comunidad tradicional y sus virtudes ocupa un lugar central, como también el contraste entre la comunidad y el individualismo impersonal que veían florecer a su alrededor. Bonald declaraba en Francia que la exigencia de la hora era restablecer las garantías comunales que ofrecían la iglesia, la familia y otras solidaridades prerrevolucionarias, incluidos los gremios y las comunas. El contraste entre

5 *Works*, I, pág. 498.
6 *Works*, I, pág. 518.

la seguridad patriarcal que proporcionaban estos organismos y la inseguridad del nuevo orden es tema recurrente en sus escritos. Haller hace girar toda su ciencia de las sociedades alrededor de la comunidad local y su autonomía natural. Las acusaciones de «mecanismo» formuladas por Carlyle se fundaban, al menos en parte, sobre el desplazamiento de «modos de pensar y de sentir» de su contexto comunal histórico. Nadie expuso esta opinión conservadora con más elocuencia que Disraeli. En *Sybil* escribe: «No hay comunidad en Inglaterra; hay agregación, pero agregación en circunstancias tales que la tornan más un principio disociante que unificador... La comunidad de propósitos es lo que constituye la sociedad... Sin ella los hombres pueden ser llevados a constituir una contigüidad, pero seguirán estando aislados en la práctica.» Esta situación es más extrema y dañina en las ciudades. «En las grandes ciudades los hombres se agrupan por el deseo de lucro. No están en un estado de cooperación sino de aislamiento, en lo que a hacer fortuna se refiere; y para todo lo demás no les importa el prójimo. El cristianismo nos enseña a amar a nuestro prójimo como a nosotros mismos; la sociedad moderna no reconoce prójimo alguno.»[7] «La sociedad moderna no reconoce prójimo alguno.» Estas palabras de Disraeli podrían servir como síntesis de gran parte del pensamiento del siglo XIX —tanto del radical como del conservador, del imaginativo como del empírico—. Atendamos a William Morris, cuya alabanza de las virtudes medievales era la base principal del ataque al individualismo moderno: «La camaradería es el paraíso, y la falta de camaradería el infierno; camaradería es vida, falta de camaradería es muerte; lo que hacéis sobre la tierra lo hacéis por camaradería, y la vida que ponéis en ello perdurará por siempre, y cada uno de vosotros participará de ella.»[8]

La camaradería, la proximidad con otros seres, la comunidad, cada una a su modo, constituyen el nuevo esquema de la *utopía*. Lo que fuera el sueño de las primeras mentalidades utopistas cobra ahora para muchos realidad —realidad efímera, a veces desilusionante, pero realidad al fin—. El libro de Robert Owen, *New Lanark*, no afectó, por supuesto, la vida práctica de muchos, pero fue precursor

7 Williams, *op. cit.*, pág. 106.
8 Citado por May Morris, *William Morris: Artist, Writer, Socialist*, Oxford: Basil Blackwell, 1936, I, pág. 145.

por el tema. Las comunidades religiosas utópicas del siglo incluían más personas; sus motivaciones pueden hallarse tanto en el repudio del egoísmo económico y político como en los esfuerzos por recuperar para la cristiandad su pureza apostólica y profética. En tanto ética, el comunalismo es una fuerza poderosa de la religión del siglo XIX, como lo es en muchos otros terrenos. Dentro del socialismo, los marxistas se apartaron resueltamente de todo modelo basado sobre el localismo y la tradición, encontrando «en la vasta asociación de naciones» y en la fábrica, estructuras suficientes para la redención ética de la humanidad; pero había quienes pensaban de otro modo: Proudhon, cuya defensa de la familia patriarcal, el localismo y el regionalismo, constituye el elemento peculiar de su pensamiento socialista; los anarquistas, muchos de los cuales veían en las comunidades aldeanas existentes y en las cooperativas rurales las células del nuevo orden (una vez que la propiedad hubiera sido liberada del terrateniente y la monarquía y la clase, por supuesto). Gran parte del ímpetu de los movimientos cooperativos y de ayuda mutua del siglo pasado provinieron de la tentativa de devolver a la sociedad algo de lo que había perdido al abandonar la comunidad aldeana y los gremios. En muchos de los pasquines y panfletos de la época, se oponen las desaparecidas solidaridades de la comunidad aldeana y los gremios al egoísmo y la avaricia reinantes. A veces sus motivaciones eran de índole radical —vinculadas con la abolición de la propiedad privada y la clase social—, otras veces de índole conservadora, dando origen a la obra singular de hombres como William Morris por restablecer o preservar el pasado artesanal de la comuna. Con frecuencia el comunalismo adquiría una forma puramente anticuaria, promoviendo la creación de clubes y periódicos, e investigaciones de aficionados. Estos esfuerzos no fueron en modo alguno estériles: el nuevo movimiento de planificación urbana y restauración cívica se basó, en parte, sobre los odiosos contrastes que ofrecían las ciudades contemporáneas con respecto a los grabados y dibujos de las aldeas y pueblos medievales.

Pero la comunidad es un modelo en otros aspectos, más sutiles y más estrictamente intelectuales. Gran parte de la nueva orientación de la filosofía moral y social es consecuencia del redescubrimiento de la comunidad por parte del pensamiento histórico y sociológico y el impacto que

ello produjo. Supone un cambio completo de perspectiva. Vemos la influencia de la idea de comunidad en una corriente sustancial del pensamiento político del siglo. La idea de un estado abstracto, impersonal y estrictamente legal, es puesta a prueba por medio de teorías que se fundan sobre la supuesta prioridad de la comunidad, la tradición y el status. Eruditos como Sir Henry Maine, Otto von Gierke, y en las postrimerías del siglo, el gran F. W. Maitland han demostrado que los fundamentos de la soberanía moderna, la ley prescriptiva y la ciudadanía no provienen todos de la voluntad individual y del consentimiento, ni mucho menos de un contrato mítico, sino que son mejor comprendidos como consecuencias históricas de la disolución de la comunidad y la corporación medievales. La propia imagen del estado resulta afectada. Aunque en las obras de John Austin, el concepto abstracto e individualista del estado y la soberanía fue objeto de una formulación elocuente, se le opusieron, sin embargo, otras opiniones —algunas nefastas— del estado como comunidad, que presentan a la nación política como sucesora legítima de la iglesia en su demanda de lealtad individual.

Del mismo modo las radiaciones de la comunidad han de ser contempladas dentro del pensamiento religioso de la época. El individualismo religioso y la teología racionalista del siglo XVIII —consecuencia directa del movimiento que iniciaran Lutero y Calvino—, son desafiados ahora en muchos frentes: el canónico, el litúrgico, el moral, el político. Lamennais, en su *Ensayo sobre la indiferencia* publicado en 1817, y que tuviera vasta influencia, no ve para el hombre, una vez separado del carácter comunal y corporativo de la religión, sino la desesperación atea. Lo primero, nos dice, no fue el verbo, sino la comunidad: la comunidad del hombre y Dios, y de los hombres entre sí. Tal la esencia de una corriente de pensamiento cada vez más poderosa en el siglo, que había de interesar a los teólogos de todos los países occidentales y constituir, quizá, la primera reacción significativa frente al individualismo protestante que Europa había visto después de la Contrarreforma. Se produce un verdadero renacimiento de los temas litúrgicos y canónicos, temas que seguramente tienen contenido intelectual y doctrinario, pero son también aspectos vívidos del temperamento comunal que invade tantas esferas del pensamiento. La manifestación política del corporativismo religioso mues-

tra con elocuencia las ideas de autonomía religiosa y pluralismo, en hombres tales como Döllinger en Alemania, Lacordaire en Francia y Acton en Inglaterra. Si en realidad la iglesia era más una comunidad que una mera reunión de individuos, merecía gozar de su parte de autoridad dentro de la sociedad, y del derecho a ser contemporánea del estado en las cuestiones propias de su naturaleza. Las verdaderas raíces del pluralismo político que aparecerán después en las obras de F. W. Maitland, J. N. Figgis y el joven Harold Laski hay que buscarlas en el comunalismo religioso.

En la filosofía, la idea de comunidad se revela de muchas maneras: de índole especialmente social y moral, es también epistemológica y aun metafísica, pues el ataque que comienzan a preparar contra las perspectivas sensacionalistas y atomísticas de la realidad, primero Hegel y luego hombres como Bradley en Inglaterra y Bergson en Francia —para culminar con la proposición de Durkheim acerca de los orígenes comunales de la concepción humana del universo y de las categorías del conocimiento— forma parte de una misma perspectiva; solo que ésta es más notoria en la filosofía social y política. Tomemos, verbigracia, a Coleridge y Hegel. El primero, en su notable *Constitution of Church and State*, hace de la visión de la comunidad la base esencial del ataque contra el racionalismo utilitario, el individualismo religioso y el industrialismo del *laissez-faire*. Así como la comunidad es para Coleridge el modelo de buena sociedad, también la tradición es el núcleo de su ataque contra el modernismo intelectual y literario.

En Hegel la influencia de la idea de comunidad aparece en su *Filosofía del Derecho*, obra que, más que cualquier otra producción de la filosofía alemana de comienzos del siglo XIX, estableció las bases apropiadas para el surgimiento de la sociología alemana. Se trata de un ensayo racionalista, pero de un tipo de racionalismo muy diferente al del Iluminismo (alemán o francés). Hegel era conservador, y el carácter conservador de su pensamiento social fue plasmado en buena medida por el papel dominante que desempeñaba en él la imagen de comunidad. Su crítica del individualismo de los derechos naturales, de la soberanía directa e inmediata, su rechazo del igualitarismo de la Revolución Francesa y su ataque al contrato como modelo de relación humana se fundan todos en un concepto de sociedad que, al igual que la sociedad medieval, es concéntrica:

está compuesta por círculos de asociación entrelazados —familia, profesión, comunidad local, clase social, iglesia—, cada uno de los cuales es autónomo dentro de los límites de su significación funcional, cada uno de los cuales debe ser la fuente necesaria y el respaldo de la individualidad, y todos en conjunto constituyen el verdadero estado. Para Hegel, el verdadero estado es una *communitas communitatum* más que un agregado de individuos, como lo definía el Iluminismo.

Por último, la influencia del redescubrimiento de la comunidad se advierte sobre toda la historiografía del siglo XIX. Si hay un aspecto en que los escritos históricos decimonónicos se diferencian de los del siglo precedente —aparte, quizá, de que sus objetivos eran cada vez más científicos— es la verdadera erupción de interés erudito por el pasado comunal y tradicional de Europa; esto se puso de manifiesto en incontables obras acerca del feudo, la comunidad aldeana, el gremio, el condado, el distrito, el «centenar»,* etc. De la misma manera que los historiógrafos del siglo XIX rechazaban las historias «naturales», «conjeturales» e «hipotéticas» del siglo anterior —basadas, según era públicamente reconocido, más en las luces de la razón que en los datos de los archivos—, se mostraban adversos también a la hostilidad contra la Edad Media que había conducido a Voltaire, Gibbon y Condorcet a despreciar todo aquel período por su bárbara interrupción del progreso. Basta mencionar los nombres de Stubbs, Freeman, Maitland, Fustel de Coulanges, Savigny y von Gierke para mostrar el grado en que historiadores de primera fila se entregaron al estudio de las comunidades e instituciones medievales. Las historias institucionales del siglo XIX siguen siendo hasta hoy insuperadas; ellas representan una parte del interés despertado por la comunidad medieval, interés que afecta asimismo al advenimiento de la sociología. La relación en buena medida adversa u hostil que los historiadores del siglo XVIII encontraron que existía entre las instituciones medievales y los electorados, asambleas y libertades modernas, se invierte en el siglo XIX, donde algunos estudiosos buscan los orígenes de la democracia en los contextos otrora

* *Hundred*: Antigua división de los condados en Inglaterra que comprendía, según se supone, un centenar de *hides*, medida equivalente a unos 100 acres; o sea que el *hundred* tenía 10.000 acres (aproximadamente 4.050 ha). (*N. del E.*)

menospreciados de la junta popular, el feudo, la asamblea condal y el estamento.

La comunidad moral: Comte

Lo que más nos interesa a nosotros, no obstante, es la sociología y la influencia ejercida sobre ella por la idea de comunidad. Esta influencia fue amplia. La comunidad no es un asunto que atraiga el mero interés empírico de los sociólogos —puesto de manifiesto en estudios sobre el parentesco, la localidad y el gremio— sino una perspectiva, una metodología que esclarece el análisis de la religión, la autoridad, la ley, el lenguaje y la personalidad, y da otros alcances al problema permanente de la organización y la desorganización. La sociología, más que toda otra disciplina de este siglo, ha dado primacía al concepto de lo social. El punto sobre el cual queremos insistir, sin embargo, es que el referente de lo «social» fue casi invariablemente lo comunal. *Communitas*, no *societas* (con sus connotaciones más impersonales) es la verdadera fuente etimológica de la palabra «social», tal como la emplea el sociólogo en sus estudios sobre la personalidad, el parentesco, la economía y el sistema político.

En ninguna parte aparece más deslumbrante la visión de la comunidad, al iniciarse el siglo XIX, que en el pensamiento y la obra de Auguste Comte. Este no solo dio nombre a la sociología, sino que consiguió más que nadie establecer sus fundamentos en el mundo de la filosofía y la erudición. Su nombre nos evoca la «ley de los tres estados», la «jerarquía de las ciencias», y vagamente el positivismo, al cual él consideró al principio sinónimo de ciencia, y más tarde, en sus últimos años, una nueva religión que a su juicio reemplazaría al cristianismo. Pero el positivismo es solo un método, y la ley de los tres estados y la jerarquía de las ciencias tienen poco que ver, en realidad, con el sistema de sociología por él concebido; constituyen su preámbulo, los argumentos —por así decirlo— en pro de la necesidad e inevitabilidad de una nueva ciencia de la sociedad. Si nos interesa conocer lo que el propio Comte juzgaba su sociología sistemática, no iremos a la *Filosofía positiva* (la más influyente de todas sus obras tanto desde el punto de vista filosófico como en términos generales, según se admite), sino a *La política positiva*, cuyo subtítulo reza: «Tratado de sociología»; en ella, el ambiente de comunidad resulta arrollador.

Comunidad perdida es comunidad que hay que ganar: he aquí los temas que orientan tanto su estática social (la ciencia del orden) como su dinámica social (la ciencia del progreso). Comte define el progreso simplemente como el logro del orden, y no hay duda de que cuando su pensamiento alcanzó plena madurez, la estática social fue para él el más fundamental de los dos aspectos. La dinámica social —nos dice— se funda sobre una captación profunda del evolucionismo que emana de los pensadores «metafísicos» iluministas; la estática social, en cambio, se apoya en ideas extraídas (lo admite con franqueza) de la escuela «teológica» o «retrógrada», de la que Maistre, Bonald y Chateaubriand fueron, a su juicio, las figuras preeminentes. En teoría, su repudio de ambas escuelas es parejo, pero basta leer sus amargas palabras acerca de hombres como Voltaire y Rousseau («doctores de la guillotina» los llama en una de las airadas imputaciones relativas a los orígenes ideológicos del Terror) y las opiniones más amables e incluso aprobadoras, que emite acerca de los conservadores, para comprender por qué la filosofía de Comte, no católica, supuestamente republicana y orientada hacia el progreso, logró atraer durante todo el siglo XIX a los tradicionalistas y reaccionarios franceses anteriores a la *Action Française*.

El interés sociológico de Comte por la comunidad había nacido de las mismas circunstancias que originaron el conservadorismo: la ruptura o desorganización de las formas tradicionales de asociación. Hay que insistir en ello, pues suele decirse a menudo que el advenimiento de la sociología fue una respuesta directa, o un reflejo, de la multiplicación de *nuevas* formas de vida asociativa en Europa occidental, formas que trajeron consigo el industrialismo y la democracia social. Estas formas interesaron a Comte (a diferencia de los conservadores, él acogía de buen grado a la industria, la ciencia y el republicanismo, al menos de palabra), pero no es difícil demostrar que lo que originó sus primeras reflexiones sociológicas no fue la percepción de lo nuevo, sino más bien el desasosiego experimentado ante la quiebra de lo antiguo y su consecuencia, «la anarquía que día a día envuelve a la sociedad». El fantasma de la comunidad tradicional revolotea sobre toda su sociología,

cual ocurre —aunque en forma menos evidente— en la obra de Tocqueville, Le Play y sus sucesores.

Para Comte, la restauración de la comunidad es una cuestión de urgencia moral. Juzgaba a la Revolución poco más que la desorganización social presidida por una tiranía política. Compartía la repugnancia de los conservadores por el Iluminismo y la Revolución. Los derechos individuales, la libertad y la igualdad eran según él meros «dogmas metafísicos»,[9] sin solidez suficiente para sostener un orden social genuino. Sólo en su filosofía de la historia difiere de los conservadores en grado significativo. Su veneración por el pasado no alcanza al repudio categórico del modernismo, ni a una concepción pesimista del futuro, como sucede con aquéllos. Además, supo ver en el Iluminismo y en la Revolución, igual que Marx, pasos históricamente necesarios hacia un futuro positivista. Así como Marx dispensó al capitalismo el cumplido de considerarlo el agente históricamente necesario de disolución del feudalismo y, lo que es más importante, el medio para conformar los contextos tecnológico y organizativo del socialismo, Comte presentó sus respetos al Iluminismo por haber «enterrado de una vez y para siempre los preceptos caducos del sistema teológico feudal». Sólo con las doctrinas de los *philosophes*, por repugnantes que hayan sido —escribe—, pudo destruirse para siempre ese sistema social caduco que alcanzó su culminación durante la Edad Media, con lo cual quedó despejado el camino para el nuevo sistema social a que daría lugar la diseminación de la ciencia de la sociología.

Sin embargo, si reparamos en el contenido y los principios reales de la nueva ciencia, y en la minuciosa descripción del nuevo orden, expuestos con detalle por Comte en *La política positiva*, encontramos una actitud mental muy diferente a la que existe en la obra de Marx. Para éste no es desacertado decir que el socialismo (en estructura) es

9 Véase *Système de politique positive*, I, págs. 361 y sigs. Comte concibió los derechos individualistas y democráticos como «metafísicos» desde sus *Ensayos* iniciales hasta el fin de su vida. Fue Burke el primero en proclamar «metafísicos» a los derechos naturales alentados por la Revolución. «Los pretendidos derechos de estos teorizadores son todos extremos; y en la medida que son metafísicamente ciertos, son moral y políticamente falsos.» *Works*, I, pág. 482.

simplemente capitalismo sin propiedad privada, pues considera a aquél compatible con las categorías organizacionales del capitalismo (la ciudad industrial, la fábrica, la máquina, la clase trabajadora, etc.), y en cierto sentido como una consecuencia de ellas. Pero dentro de la perspectiva de la futura sociedad positivista que nos ofrece Comte, hallamos un orden que presenta una notable y minuciosa analogía, *no* con el medio democrático-industrial que lo rodea sino, por el contrario, con el sistema cristiano feudal que lo precedió. Se aplica aquí lo que dijimos en el primer capítulo acerca de la atracción que ejerce lo medieval sobre los creadores de la tradición sociológica; cuanto más se introduce Comte en los elementos analíticos de su sociología y en los detalles estructurales de la utopía sociológica que previó, tanto más indispensables encuentra las ideas y valores que extrajo de Bonald y Maistre, y originariamente, de sus padres, monárquicos y católicos devotos. Se nos sirve vino positivista trasegado en botellas medievales. Si el socialismo es, para Marx, capitalismo sin propiedad privada, la sociedad positiva de Comte no es más que medievalismo sin cristianismo. Una y otra vez nos dice en *La política positiva* cómo los principios, dogmas, rituales y formas positivistas pueden apoyarse en los modelos proporcionados por la Edad Media.

En la sociedad positivista la clase mercantil reemplaza a la aristocracia terrateniente, la ciencia a la religión, las formas republicanas a las monárquicas; pero logrado esto, el aspecto que ofrece a nuestros ojos tiene mucho más en común con las categorías espirituales y sociales de la sociedad medieval que con cualquier otra cosa posterior a la Reforma protestante (a la que Comte condena junto con el individualismo, el derecho natural y la secularización). Rara vez se ha bosquejado la utopía con más devoción por la jerarquía, la pertenencia, el deber, el corporativismo, la liturgia y el ritual, la representación funcional y la autonomía del poder espiritual. Llega incluso a prescribir o sugerir la indumentaria de los sociólogos en ejercicio de su sacerdocio, la naturaleza del altar, un nuevo calendario de festividades, y diversas formas de culto. Lo mismo ocurre con las características que asigna a la familia, la iglesia, la ciudad, el gremio y la clase positivistas. En todas ellas aparece vívida su pasión por la comunidad moral, en todos los niveles de la pirámide social.

Sin embargo, no haríamos justicia a una de las mentes más ilustradas e imaginativas del siglo, si limitáramos el interés de Comte por la comunidad al nivel de la utopía. En *La política positiva* (y también en algunos capítulos de la *Filosofía positiva,* anterior a aquélla, y en sus primeros ensayos) hay un concepto de comunidad y de sus propiedades que es sociológico, en el sentido que Durkheim daría a esa palabra. Como Durkheim, Comte hace que todo lo humano que sobrepasa el nivel puramente fisiológico derive de la sociedad, y, también como él, considera a esta última una comunidad *in extenso.* No es apropiada para su paladar la concepción de la sociedad del Iluminismo, una colección de individuos cuyas instituciones son meras proyecciones de lo intraindividual; tampoco lo es la que popularizaran Bentham y sus prosélitos: un amplio campo de batalla de intereses individuales encontrados. Para Comte la sociedad es sustantiva y primaria; precede al individuo en lo lógico y en lo psicológico, y lo modela. Fuera de sus roles en la sociedad, el hombre tal y como lo conocemos no es siquiera concebible. Llevado por su fervor filosófico, Comte hace de la sociedad el «Ser Supremo» del culto positivista. Pero bajo este velo de religiosidad hay una concepción sagaz de las fuentes sociales de la personalidad, el lenguaje, la moralidad, la ley y la religión.

En la base de la sociología comtiana está el rechazo total de la perspectiva individualista. El individuo, escribe, en términos tomados directamente de Bonald, es una abstracción, una mera construcción del razonamiento metafísico. «La sociedad es imposible de descomponer en sus individuos, tanto como es imposible descomponer una superficie geométrica en rectas, o una recta en puntos.» La sociedad es reductible solamente a elementos que compartan su esencia; es decir, a grupos y comunidades sociales. El más fundamental de éstos es, por supuesto, la familia.[10]

Podríamos ilustrar el interés de Comte por la comunidad haciendo referencia a sus escritos acerca del lenguaje y del pensamiento, de la moralidad y la religión, de la economía y la clase, o del sistema político y la ley; pero es en su análisis detallado de la familia (que solo podemos resumir brevemente aquí) donde vemos con más claridad su fuerza especulativa en un aspecto de la sociedad muy soslayado

10 *Système,* II, pág. 181.

por racionalistas y utilitaristas. La familia, afirma, debe ser rescatada de los contextos negativos donde la colocó el pensamiento moderno. El deber primordial de la nueva sociología es la difusión de un concepto positivo o científico de la familia, que ocupe el lugar de los «sofismas» enunciados por los racionalistas desde el siglo XVI.

¿Qué nos reserva la teoría de la familia de Comte? Sería fácil olvidar la esencia de sus ideas y concentrarse en algunas de las observaciones manifiestamente sentimentales, nostálgicas y románticas que, con harta frecuencia, desfiguran sus intuiciones más serias y profundas. Incurriríamos con ello, empero, en grave error, pues lo que nos da Comte (a veces deformado por sus conceptos utópicos y su jerga positivista) es la primera definición moderna, sistemática y teórica, de la familia como unidad de relaciones y status.[11] Comte nos dice que hay dos perspectivas a través de las cuales debemos estudiar a la familia: la *moral* (con lo cual quiere significar, como ya veremos, la social) y la *política.* La primera nos da referencia del proceso total de socialización del individuo, su preparación para ingresar a una comunidad mayor. Dentro de la perspectiva moral Comte trata las relaciones constitutivas internas de la familia: filial, fraternal y conyugal. Somete a cada una de ellas a un análisis amplio, insistiendo de manera constante sobre la formación de la personalidad dentro del medio creado por las tres relaciones conjuntamente. De la relación filial deduce el respeto a la autoridad superior, tan vital en los contextos de moralidad; a partir de los sentimientos del niño con respecto a la autoridad de los padres se desarrollan los que habrá de experimentar hacia otras autoridades de la sociedad. De la relación fraternal proviene el sentido primigenio de solidaridad social y de simpatía, que los *philosophes* equivocadamente atribuyeron a la naturaleza del individuo, dentro del cual, afirmaban, residía en la forma de instinto. La tercera relación es la conyugal, que para Comte (al menos en la época que escribió *La política positiva*) es quizá la fundamental. La considera tan crucial como trama de la sociedad, que acusa a todos aquellos que desde Lutero hasta los *philosophes,* dieron su aprobación al divorcio. El divorcio —leemos— es una de las manifestaciones principales del «espíritu anárquico» que inunda la sociedad

11 *Système,* II, esp. págs. 185 y sigs.

moderna. Con el positivismo desaparecerá. Comte se ocupa de otros roles y relaciones —el de padre y la relación de amo a sirviente, verbigracia— en todos los casos dentro del contexto mayor de sus propiedades socializantes, y de la defensa que promueve contra las influencias atomizadoras y secularizantes de su época.
En la segunda perspectiva —la política— analiza la estructura interna de la familia: primero su naturaleza monogámica, y segundo la autoridad que fluye naturalmente del padre (en esta prédica en favor de la restauración de la autoridad patriarcal plena dentro de la familia, que la Revolución había abolido, se pone en evidencia su mentalidad medieval). Le interesa asimismo la jerarquía interna de la familia y la desigualdad «necesaria» entre sus miembros; como era de esperar, fustiga con severidad a los reformadores igualitarios de la Revolución y a los socialistas que quieren, dice, «introducir en el seno de la familia sus anárquicas doctrinas niveladoras». En la misma perspectiva trata finalmente la relación de la familia con la comunidad, la escuela y el gobierno.

La comunidad empírica: Le Play

No es Comte sino Frédéric Le Play quien introduce en el siglo XIX el estudio sustantivo y empírico de la comunidad. De todas las grandes figuras, Le Play es la menos apreciada por el propósito y los alcances de su obra. Los amplios mantos de utopía, romanticismo y sentimentalismo con que Comte oculta tantos de sus conceptos sociológicos, están ausentes en Le Play. Comenzó su carrera como ingeniero de minas, en cuyo carácter recorrió gran parte del continente eurasiático. Dondequiera que fuera registraba sus observaciones sobre los pueblos y las organizaciones sociales que encontraba a su paso. Gradualmente su interés por estos temas superó al que sentía por la minería, decidiendo por último abandonar su carrera profesional y dedicar el resto de su vida al estudio científico de la sociedad. Le Play no se tituló sociólogo; en su época esa palabra estaba impregnada del positivismo de Comte, que a él no le interesaba mayormente; pero *Los trabajadores europeos* [12] es una obra sociológica cabal: la primera genuinamente científica del siglo. Fourier, Saint-Simon, Comte y otros habían usado la terminología de la ciencia, habían anunciado cambios en el tema de la ciencia de la sociedad. Había también quienes, como Quetelet, prosiguiendo la «aritmética política» del siglo XVIII, compilaron (o compilarían) cúmulos de estadísticas sociales para señalar correlaciones o «pautas», acicalándose en la exactitud cuantitativa. Le Play fue, empero, mucho más lejos, ya que planteó un problema claro y alcanzó conclusiones objetivas, con un método riguroso, aunque a veces extremo. El libro de Durkheim *El suicidio* suele ser considerado como la primera obra «científica» de la sociología, pero no va en desmedro de aquél decir que en los estudios de Le Play acerca del parentesco y los tipos de comunidad en Europa, encontramos un esfuerzo muy anterior por combinar observaciones empíricas con la deducción de inferencias cruciales, y por hacerlo respetando manifiestamente los criterios científicos. Concedamos que Le Play dejó traslucir en su resumen final sus suposiciones católicas y políticamente conservadoras (Sainte-Beuve lo llamó *un Bonald rajeuni*); pero si limitamos nuestra atención a su obra principal, *Los trabajadores europeos,* publicada en seis volúmenes aproximadamente y basada sobre una abrumadora recopilación de datos sobre el terreno e historias, seguiremos preguntándonos cómo, a pesar de sus defectos, puede dejársela de lado de la manera que se lo ha hecho, en la historia de la sociología.
Los trabajadores europeos es, sin duda, el ejemplo supremo que ofrece el siglo XIX de un verdadero estudio de campo de la comunidad tradicional, su estructura, su relación con el medio, sus elementos componentes, y la desorganización que sufre como causa de las fuerzas económicas y políticas de la historia moderna. Muchos otros se preocuparon por

12 *Les ouvriers européens* fue publicado en 1855; la 2ª edición, muy ampliada, es de 1877-79 (de esta última extraje mis citas). Poco después de su publicación la Academia de Ciencias de Francia le otorgó un premio y recomendó la fundación de una sociedad para aplicar el método de Le Play. Con este objeto se creó en 1856 la *Société d'Economie Sociale.* Si el estudio comparativo de la familia llevado a cabo por Le Play tiene algún antecedente en que haya podido inspirarse, éste es el notable ensayo de Bonald «De la famille agricole et de la famille industrielle», *Œuvres complètes* (París, 1859-64, II, págs. 238 y sigs.). En este ensayo, publicado por primera vez en 1818, la familia se toma como punto de partida para el estudio de los efectos antagónicos del tradicionalismo y el modernismo.

la comunidad sustantiva: Tocqueville se sintió atraído por los municipios de Estados Unidos y la comunidad aldeana de la Europa medieval; von Maurer por la marca * alemana; von Gierke por la estructura legal de la comunidad medieval y su atomización bajo los embates del moderno individualismo de la ley natural; Maine por la comunidad aldeana de la India, Europa oriental y la Inglaterra primitiva; Laveleye por las comunidades rusas y suizas; Seebohm por la comunidad rural inglesa; y Weber por la ciudad medieval. Hubo muchos más; pero nadie puede compararse a Le Play, ni en los alcances de su empresa ni en la calidad imaginativa del método empleado.

Escribió Le Play: «El punto de partida de mi trabajo y la guía constante de mis inducciones fue la serie de estudios comenzados por mí hace medio siglo, y proseguidos desde entonces por amigos más jóvenes que lo hicieron extensivo a toda Europa, las regiones adyacentes de Asia y, más recientemente, al resto del mundo. Cada estudio tiene por objeto la familia de la clase trabajadora, la localidad que habita y la constitución social que la gobierna... Las poblaciones consisten, no en individuos sino en familias. La tarea de observación habría sido vaga, indefinida y nada convincente si hubiera debido abarcar, en cada localidad, a los individuos de diferente edad y sexo. Se hace precisa, bien definida y convincente cuando su tema es la familia.» [13]

Ninguna síntesis de *Los trabajadores europeos* puede hacer justicia a su contenido. La excelencia de esta obra reside en su combinación de lo micro y lo macrosociológico, lo intensivo y lo extensivo. Todos los estudios individuales que componen el trabajo mayor tienen por objeto central una familia real y concreta. Con este grupo como punto de partida, Le Play trata en forma sistemática el funcionamiento interno de la familia, sin descuidar su relación con la comunidad que la rodea, a la que llama constitución social. Es allí donde aplica su famosa técnica presupuestaria. ¿Qué método mejor y más exacto de definir lo que es una

* Marca: Entre los pueblos germánicos antiguos, tierras ocupadas o trabajadas por los miembros de una comunidad. (*N. del E.*)

13 Dorothy Herbertson, *The Life of Fréderic Le Play,* Victor Branford y Alexander Farquharson, comps. (publicado primero por separado en 1950 por Le Play House Press; reimpreso como sección segunda del volumen 38 de *The Sociological Review,* 1946, pág. 112).

familia y lo que hace —pregunta— que el examen de sus ingresos y gastos? Y lo que es más importante, tomando como esquema el presupuesto familiar es posible dar una base comparativa y cuantitativa al estudio de la familia.[14] La comparación es la esencia del método de Le Play. «La observación de hechos sociales» es el término que emplea para describirlo, pero el punto capital es que se trata de una observación *comparativa.* Estudia por separado y en forma intensiva unas cuarenta y cinco familias de todos los lugares de Europa, que van desde pastores seminómades de Bashkir, en Rusia oriental, a la familia de un tipógrafo de Bruselas. Los estudios se clasifican en dos grupos: en el primero se incluyen los tipos familiares caracterizados por alto grado de estabilidad, culto de la tradición y seguridad del individuo, para cuyo estudio toma como ejemplos a un campesino de Orenburg, un obrero siderúrgico de los Urales, un cuchillero de Sheffield, un obrero de fundición de Derbyshire, un labriego de la Baja Bretaña y un fabricante de jabón de la Baja Provenza. Como lo evidencia la variedad de estos ejemplos, Le Play no se circunscribe a zonas culturalmente rezagadas para encontrar estabilidad y seguridad.

En los dos volúmenes finales se ocupa de los sistemas familiares que experimentan desorganización. Utiliza casos extraídos en gran parte de Francia, y principalmente de París, pues sostiene que es sobre todo en ese país, como consecuencia de la Revolución, que se han desintegrado en buena medida las bases de la tradición y de la seguridad comunal. En sus análisis de un labrador de Morvan, un carpintero de París y un relojero de Ginebra vemos los resultados de la fragmentación de la propiedad, la pérdida de la autoridad legal del padre, y la ruptura de relaciones entre la familia y la tradición, provocadas por el individualismo y la secularización modernos.

Sus estudios del parentesco lo llevaron a la conclusión de que hay tres tipos fundamentales de familia en el mundo. Su clasificación se ha hecho famosa.[15] El primer tipo es la familia patriarcal, y se encuentra principalmente en las

14 *Les ouvriers européens,* I, *passim.*

15 El mejor resumen del estudio de Le Play sobre la familia y otros grupos comunales es el que él mismo hiciera en *La réforme sociale* (París, 1864), que lleva el subtítulo: «Deduite de l'observation comparée des peuples européens».

estepas o llanuras donde las condiciones económicas y políticas otorgan gran funcionalidad a la familia grande, con dominio patriarcal. En esas circunstancias casi no existe una autoridad política y social externa y la familia debe ejercerla por sí misma. No obstante, concluye Le Play, aunque apropiada para condiciones pastoriles, ese tipo de familia lo sería mucho menos para un orden político y económico moderno. En segundo término tenemos la familia de tipo «inestable» (*la famille instable*), que aparece particularmente en la Francia posrevolucionaria, pero de la que hay ejemplos en otras épocas históricas: en la Atenas posterior a la desastrosa guerra con Esparta, en la Roma del último Imperio, etc. Los rasgos característicos de la familia inestable son su individualismo extremo, su carácter contractual, su falta de arraigo en la propiedad, y su estructura generalmente inestable de generación en generación. Le Play afirma que este tipo de familia es la responsable de gran parte de la inseguridad e incertidumbre espiritual endémicas de Francia. Al tercer tipo lo llama «familia troncal» (*la famille souche*), que alcanzó mayor éxito y vigor en Escandinavia, Hanover, el norte de Italia, y en alguna medida en Inglaterra. Se la puede ver también en la China moderna. La familia troncal no retiene a los hijos unidos durante toda la vida, como la patriarcal; son libres de marcharse cuando llegan a adultos, y con la excepción de uno de ellos, por lo general lo hacen, fundando su propia familia. Pero el que queda en la casa se convierte en heredero universal de la propiedad familiar, que se preserva intacta y de la cual es único representante legal. La familia troncal es siempre un refugio al que pueden volver quienes necesiten amparo, pero el sistema alienta la autonomía personal y el desarrollo de nuevos hogares, de nuevas empresas y formas de propiedad. Combina, en otras palabras, lo mejor del sistema patriarcal con el individualismo de tipo inestable.

El interés de Le Play por la comunidad va más allá del mero análisis de los tipos familiares. Cada uno de éstos es un microcosmos, un elemento clave de la comunidad, pero el objetivo fundamental de Le Play es relacionar a la familia con otros tipos de instituciones comunitarias. Lo que más le preocupa es el rol de la familia en el orden social. Su estudio persigue como fin último los lazos que la unen con otros sectores de la comunidad —la religión, el empleador,

el gobierno, la escuela, etc.—. Analiza la índole del ambiente físico de cada familia, las costumbres religiosas y morales que la circundan, su rango en la jerarquía de la comunidad, su tipo de alimentación, vivienda, actividades recreativas y, por supuesto, la ocupación de sus miembros.

Este último punto es crucial en su obra. Ni siquiera su contemporáneo Marx superó la preferencia que él asignara a la base económica de la vida de la familia y la comunidad. Le Play no se cansa de insistir: estudiamos la vida social, primero en términos de *lugar* —en los que incluye tanto los recursos naturales como la topografía y el clima— y segundo en términos de la *ocupación*; únicamente a través de ésta el ambiente adquiere significación para el hombre. Algunos investigadores han tratado a Le Play como un determinista geográfico. No fue en modo alguno determinista (sus censuras al determinismo en el primer volumen de *Los trabajadores europeos* siempre resultan dignas de leer), pero si lo fuera, sería más preciso llamarlo determinista económico.

Se interesó por los niveles de status ocupacional entre las familias de la clase trabajadora, y su clasificación al respecto es sutil y sagaz; en ella se basan evidentemente varios estudios posteriores, tanto europeos como americanos.[16]

Las familias pueden estar diferenciadas en la jerarquía de status de una comunidad, nos dice Le Play, de tres maneras: 1) por la ocupación u oficio; 2) por el grado dentro de esta ocupación; y 3) por la naturaleza del contrato que cada obrero concierta con su empleador.

Divide las ocupaciones en unos nueve grupos, que abarcan desde las actividades de pueblos que dependen por completo del producto natural de la tierra —el pastoreo, la pesca y las explotaciones extractivas— hasta la agricultura, la industria, el comercio, y en la cúspide, las artes y profesiones liberales. Expuesto de esta manera el panorama económico de la clase trabajadora, Le Play retoma la cuestión de los grados sociales concomitantes de estos grupos ocupacionales.

En casi todos ellos pueden encontrarse seis grados de status. En el último están los sirvientes que habitan la casa del amo, pagados en parte en especie, en parte en dinero. Le

16 Mi síntesis de este aspecto del trabajo de Le Play está tomada del excelente enfoque de Dorothy Herbertson, *op. cit.*, págs. 114 y sigs.

sigue el jornalero que habita su propio domicilio, pagado a veces en dinero, a veces en especie, o de ambas maneras. En tercer lugar vienen los trabajadores a destajo, que cobran un precio fijo por una cantidad definida de trabajo, y cuyo status suele ser considerado superior al del jornalero, remunerado sobre la base exclusiva del tiempo de labor. En cuarto lugar están los arrendatarios que alquilan la propiedad al terrateniente; este status dista de ser homogéneo, pues puede incluir tanto al sirviente doméstico con derecho a criar unas pocas cabezas de ganado junto con las de su amo, como al próspero «maestro» u oficial calificado (*master workman*) que arrienda una cierta propiedad para trabajarla en su propio beneficio. En quinto lugar están los propietarios, quienes no se ven obligados a deducir el alquiler de la propiedad de sus ganancias y por lo general desarrollan, como consecuencia de su misma condición de propietarios, hábitos de frugalidad y ahorro. El sexto y más alto status social es el de los oficiales calificados a que antes hicimos referencia, ya sean arrendatarios o propietarios; estos *master workmen* tienen sus propios clientes, establecen sus propias normas de trabajo y retribuciones, y a menudo emplean dependientes asalariados, lo cual los coloca, por supuesto, en la frontera que separa a la clase trabajadora de los empleadores.

El tercer conjunto de circunstancias que diferencian a un grupo de obreros de otro es el status contractual que mantienen respecto de sus empleadores. Este, dice Le Play, depende menos del monto del salario que de la naturaleza del contrato que los compromete. Donde hay abundancia de tierra disponible para una población, lo común es que existan compromisos obligatorios permanentes, y el sistema funciona bien cuando los propietarios tienen un sentido de responsabilidad hacia los dependientes, y éstos un sentido de lealtad hacia aquéllos (como en el feudalismo). Con frecuencia, advierte Le Play, la disolución de este compromiso permanente sería más provechosa, en términos estrictamente económicos, para los propietarios que para los dependientes, quienes se verían arrojados así a un mercado impersonal. En los casos en que la tierra disponible se vuelve más escasa, los compromisos permanentes obligatorios tienden a ser reemplazados por los voluntarios, que adquieren con el tiempo mayor valor social en la población. A medida que disminuye la tierra, estos últimos son poco a poco

superados en número por relaciones de naturaleza temporaria, puramente salariales. Con este sistema la antigua solidaridad de amo y dependiente declina, y en el tipo de industrialismo que aparece de manera tan notable en Francia, se suceden las huelgas, *lockouts* y otros síntomas patológicos de conflicto.

Paralelamente al parentesco y a la comunidad local, Le Play se interesó en otras formas de asociación comunal, en especial las que encontró el campesinado para alcanzar fines técnicos o económicos que la familia o la comunidad local eran incapaces por sí solas de lograr. Se ocupó asimismo de formas sociales tan diversas como el gremio, la cooperativa y el monasterio. A estas y otras unidades semejantes les dio el nombre de *communautés*, afirmando que poseen valor económico en las sociedades tradicionales (como sucedió en un tiempo en Europa) pero que éste disminuye en la Europa actual. También están los grupos a los que llama *corporations*, definiéndolos como asociaciones ajenas a la industria, que cumplen funciones de carácter social, moral e intelectual para los que trabajan en ella. Se refiere a las asociaciones de ayuda mutua entre los pobres, a las compañías de seguros y a las asociaciones culturales para la preservación o desarrollo de artes y oficios. Le Play no asigna tanto valor a estas asociaciones corporativas como había de hacerlo Durkheim —ya que desde su punto de vista no serían necesarias si se estableciera un sistema familiar estable—, pero tampoco les niega importancia. Estaba muy interesado en las asociaciones intelectuales y profesionales, una de las glorias distintivas —decía— de Inglaterra, que explican en gran medida la superioridad intelectual inglesa, especialmente en las ciencias.[17]

Nota acerca de Le Play y Marx

Comparar a Le Play con Marx resulta a la vez atractivo y novedoso. Ambos centraron su pensamiento y sus investigaciones en la clase trabajadora (Le Play con predilección por la rural, Marx por la industrial). Ambos vieron la riqueza y dignificación de la sociedad que resultaría, a la larga, de

17 Véase *La réforme sociale*, II, esp. caps. 42, 46 y 47; también *Les auvriers*, II, págs. 217 y sigs.; III, págs. 38 y sigs. y 355-72; y V, págs. 33 y sigs.

elevar la posición de aquélla. Ambos detestaban la democracia burguesa surgida de la Revolución, en la que veían, no la liberación y la prosperidad que casi todos los liberales proclamaban, sino diversas formas de corrupción y tiranía. Aspiraban por igual a un orden social exento en la mayor medida posible de la competencia y la rivalidad. Se ha llamado a Le Play «el Karl Marx de la burguesía», pero este juego de palabras es engañoso, ya que apenas prestó más consideración que Marx al tipo de sociedad que la burguesía construía en Francia. Ambos encontraron muy de su gusto la pintura implacable que trazara Balzac de esa sociedad. El individualismo económico, la lucha por el status y los electorados de masas repugnaban tanto a uno como al otro.

Pero las diferencias profundas de perspectiva histórica y de evaluación ética entre ellos atenúan mucho la importancia de estas semejanzas. Para Marx la esencia del método histórico es el descubrimiento de la ley de hierro de la evolución, que clarifique la relación del pasado con el presente y el futuro. Marx es un determinista histórico del siglo XIX en todo el sentido de la palabra; Le Play repudia cualquier tipo de determinismo histórico. Los datos históricos solo han de ser empleados con fines comparativos, para tratar problemas específicos; su objetivo es la formulación de conclusiones empíricas, como las que le habían sido sugeridas durante sus estudios de ingeniería. Critica todos los esfuerzos por reducir la historia a una única dirección, ya sea «progresiva» o «regresiva».

Tanto Le Play como Marx fueron sensibles al componente institucional de la historia, pero más allá de esta semejanza genérica hay entre ellos un contraste total. Para Marx la institución clave es la clase social; para Le Play, el parentesco; la estructura de la sociedad varía con el tipo de familia subyacente. Marx detesta la propiedad privada; Le Play declara que es la base indispensable del orden social y de la libertad. Marx juzgó a la religión superflua para comprender la conducta humana, y un narcótico por sus efectos; para Le Play era un elemento esencial de la vida intelectual y moral del hombre, tal como la familia lo es para su organización social. Marx consideraba al esquema rural de las cosas, en su conjunto, equivalente a una imbecilidad en lo que atañe a sus consecuencias sobre el pensamiento humano. Le Play, a pesar de su aceptación consciente de la industria, prefiere a todas luces la sociedad rural, porque ve en ella un abrigo protector que la vida urbana, por su propia naturaleza, debe destruir. Marx era socialista; Le Play ubicó al socialismo, junto con la democracia de masas, la secularización y el igualitarismo, entre los peores males de su tiempo, signos inconfundibles todos ellos de degeneración social.

Tenemos, por último, la cuestión de la comunidad. Es evidente que a Marx le interesaba un cierto tipo de comunidad, y que este tipo era, ante todo y sobre todo, la solidaridad de las clases trabajadoras del mundo, y en segundo término (como técnica para promover el socialismo, una vez que la Revolución destituyera del poder al capital privado), el implícito en lo que él llamaba «la vasta asociación de la nación».[18] Pero esto no es comunidad en el sentido que tanto Le Play como cualquier otro sociólogo —o para el caso, algunos de los socialistas contemporáneos de Marx— destacaron. El repudio de Marx por el pasado, las «recetas de cocina», y por sobre todo su insistencia en que los mayores problemas de organización debían ser resueltos por la historia y no por reformas en migajas, lo colocan totalmente fuera del universo de pensamiento de Le Play.

Podemos comprender mejor los puntos de vista de Marx respecto de la comunidad tradicional si atendemos a lo que escribió en 1853 acerca de la comunidad aldeana de la India. Vio, con tanta claridad como Le Play o Maine, que la ocupación inglesa había logrado lo que «todas las guerras civiles, invasiones, revoluciones, conquistas y hambrunas» no habían conseguido: quebrar «la estructura total de la sociedad de la India, sin síntoma alguno de reconstrucción a la vista». Marx dice, con palabras que constituyen un notable presagio: «Esta pérdida de su viejo mundo, sin la ventaja de ganar uno nuevo, imprime una forma particular de melancolía a la miseria actual del pueblo hindú, y separa al Indostán, gobernado por Inglaterra, de todas sus antiguas tradiciones y de todo su pasado histórico.»[19]

Pero ¿cuál sería, según Marx, la índole de la reconstrucción debida? De ningún modo, por cierto, apuntalar aquellas tradiciones antiguas. Veamos lo que dice, específicamente, acerca del tema de la comunidad aldeana:

18 *Communist Manifesto*, en Feuer, *op. cit.*, pág. 29.
19 «The British Rule in India», Feuer, pág. 476.

«Ahora bien, por desagradable que sea para el sentimiento humano presenciar esa multitud de organizaciones sociales laboriosas, patriarcales e inofensivas, desorganizadas y disueltas en sus unidades constituyentes, arrojadas a un mar de infortunios, mientras sus miembros individuales pierden a un tiempo sus formas antiguas de civilización y sus medios hereditarios de subsistencia, no debemos olvidar que estas comunidades aldeanas idílicas, aparentemente inofensivas, han sido siempre el sólido fundamento del despotismo oriental, que aprisionaron la mente humana dentro del campo más estrecho posible, tornándola herramienta dócil de la superstición, esclavizándola con normas tradicionales, despojándola de toda grandeza y de toda energía histórica... No debemos olvidar que estas pequeñas comunidades estuvieron contaminadas por las distinciones de casta y por la esclavitud, que subyugaron al hombre a las circunstancias externas en lugar de elevarlo a la condición de soberano de las circunstancias, que transformaron un estado social en autodesarrollo, en un destino natural inmutable...»[20]

Admitamos —continúa Marx— que Inglaterra es movida únicamente por «los intereses más ruines» en lo que hace con la India y con sus interdependencias sociales antiguas, y que «los ha puesto en práctica de una manera estúpida». «Pero ésa no es la cuestión» —concluye, en un atisbo revelador de su distinción entre el bien a corto plazo y el bien a largo plazo, o «histórico».

«La cuestión es: ¿puede la humanidad alcanzar su destino sin una revolución fundamental del estado social de Asia? En caso negativo, cualesquiera hayan sido los crímenes de Inglaterra, ésta será el instrumento inconsciente que emplea la historia para producir esa revolución.»[21]

Lo que escribe aquí acerca de la comunidad aldeana de la India concuerda perfectamente con una opinión anterior, relativa a la escena europea, enunciada con gran perspicacia analítica en su ensayo *La cuestión judía*. Se refería allí a la «revolución política» iniciada en el siglo XVI y que por primera vez dio origen a un claro sentido del «interés *general* del pueblo». «[La revolución política] desintegró la sociedad civil en sus elementos fundamentales: por un lado los *individuos*, y por el otro los *elementos materiales y culturales* que constituían la experiencia vital y la situación civil de esos individuos. Dejó en libertad el espíritu político, que había sido, por así decirlo, disuelto, fragmentado y eliminado en los diversos callejones sin salida de la sociedad feudal...»[22] Como aclara más adelante, esos callejones sin salida son la familia, los tipos de ocupación, la casta y los gremios. Debemos recordar su rechazo de todo el comunalismo y el corporativismo legados por la historia para comprender que se refiriera en términos aprobatorios a la «escoba gigantesca» de la Revolución Francesa, que los había barrido al cajón de los desechos históricos. Nada en sus escritos sugiere tampoco que modificara alguna vez esta concepción suya de la comunidad. Hay una continuidad perfecta entre lo que escribió acerca de la comunidad aldeana en la India, y la posición que habrían de tomar los bolcheviques —aunque solo después de un debate considerable— en la cuestión de las instituciones comunales tradicionales de Rusia, tales como la *mir* y la cooperativa rural. En 1875 Engels preveía en verdad la posibilidad de una revolución socialista que actuara basándose en la existencia de estos grupos más que en su destrucción.

«Es evidente que la propiedad comunal en Rusia ha pasado hace mucho tiempo su período de florecimiento, y según todas las apariencias, se encamina hacia su disolución. Sin embargo, existe la posibilidad innegable de transformar esta forma social en otra superior, si subsiste hasta que maduren las circunstancias para ello, y si se muestra capaz de un desarrollo tal que los campesinos ya no cultiven la tierra separadamente sino en forma colectiva; y de transformarla en esa forma superior sin que los campesinos rusos se vean obligados a pasar por la etapa intermedia de la pequeña propiedad burguesa. No obstante, esto solo puede ocurrir si antes de la disolución completa de la propiedad comunal, sobreviene una revolución proletaria en Europa occidental que cree para los campesinos rusos las precondiciones necesarias para esa transformación... Si algo puede salvar todavía la propiedad comunal rusa y darle la posibilidad de evolucionar hacia una nueva forma realmente capaz de subsistir, es la revolución proletaria en Europa occidental...»[23]

Pero a pesar de estas palabras de Engels, fue la línea dura,

20 *Ibíd.*, pág. 480.
21 *Ibíd.*, pág. 480.

22 *Karl Marx: Early Writings*, T. B. Bottomore, trad. y comp., Nueva York: McGraw-Hill, 1964, págs. 28 y sigs.
23 «On Social Conditions in Russia», Feuer, *op. cit.*, pág. 472.

la línea «histórica», la que habría de prevalecer en los debates acerca de las instituciones campesinas, y la que adoptaron los revolucionarios rusos después de conquistar el poder. Pronto decidieron los bolcheviques que no había lugar para ningún grupo —comunidad aldeana, gremio o cooperativa— constituido bajo el despotismo feudal, ni siquiera para alguna de sus formas modificadas. La etapa del capitalismo burgués podía salvarse, pero no sobre la base de muletas legadas por el pasado como la *mir*.

No todo el radicalismo europeo compartió la opinión de Marx acerca de la caducidad de las instituciones locales y de parentesco. Lejos de ello. Si algo diferencia a Proudhon de Marx, y a las tradiciones que ellos iniciaran —el anarquismo descentralizador y pluralista por una parte, y el socialismo nacionalista y centralizado por la otra— es su opuesta actitud frente al tema de estas instituciones. En Proudhon hay una veta evidente de tradicionalismo, a pesar de su rechazo de la propiedad privada, la iglesia, la clase social y el estado. Y por oposición a Marx, no vacila en ser utópico, es decir, en adelantarnos detalles sobre la Europa anarquista que prevé y desea: una Europa fundada en el localismo, donde la pequeña comunidad —rural e industrial— sea el elemento esencial. Entre Proudhon y Le Play hay una afinidad que ninguno de ellos tiene con Marx, afinidad que se hace extensiva incluso a la estructura de la familia. En este punto Proudhon parece, realmente, más tradicionalista que Le Play, pues aboga por la familia patriarcal.[24]

Sin embargo, la tradición marxista se impuso al fin en el radicalismo europeo, especialmente después de la derrota que sufriera Prusia a manos de Francia en 1870, y desde entonces la corriente principal del radicalismo fue tan hostil al localismo, la comunidad y la cooperación como lo fue la línea del liberalismo utilitario que va de James Mill a Herbert Spencer.

La comunidad como tipología: Tönnies y Weber

De la comunidad como sustancia pasamos a la comunidad como tipología. En esto la obra de Tönnies tiene importancia máxima. En ningún terreno ha sido la contribución sociológica al pensamiento social moderno más fecunda, ni han tomado en préstamo sus ideas con más frecuencia otras ciencias sociales (en especial en los estudios contemporáneos sobre las naciones subdesarrolladas), que en lo que atañe al empleo tipológico de la noción de comunidad. Mediante esta tipología, la grave transición histórica de la sociedad del siglo XIX, a partir de su carácter predominantemente comunal y medieval, hacia su forma moderna industrializada y politizada, fue extraída del contexto único de la historia europea donde surgiera, y ubicada en un marco más general de análisis, aplicable a transiciones análogas en otras épocas y regiones de la tierra.

Como ya he señalado, los lineamientos generales del uso tipológico de la comunidad aparecen por igual, al comienzo del siglo, en los escritos de radicales y conservadores; ellos constituyen una parte del amplio contraste entre el modernismo y el tradicionalismo que ocupó un lugar tan prominente en el análisis político y filosófico. La trama misma de las *Reflections on the Revolution in France* de Burke (y también de algunas de sus otras obras, incluyendo los discursos acerca de los colonos norteamericanos y acerca de la India) es el contraste permanente entre la «sociedad legítima», compuesta de parentesco, clase, religión y localidad y cimentada por la tradición, y el nuevo tipo de sociedad que veía desarrollarse en Inglaterra y en el continente, consecuencia (previsiblemente inestable), a su juicio, de la nivelación democrática, el comercialismo desenfrenado y el racionalismo sin raigambre. La oposición de Hegel entre la «sociedad familiar» y la «sociedad cívica» incorpora a todas luces la tipología; además está presentada en un contexto fundamentalmente no polémico. Es oportuno volver a citar el ensayo de Bonald «La familia agrícola e industrial», escrito en 1818, donde se ocupa de los modos antitéticos de pensamiento, sentimiento y relación social dentro de la sociedad urbana y rural. Análogamente, en los escritos de Coleridge, Southey, Carlyle y otros —a todos los cuales hemos aludido ya en relación con el *ethos* de la comunidad— ese mismo contraste resulta capital. Para estos autores la esencia del contraste residía en aquello que había alcanzado la cumbre comunal en la Edad Media, y lo que como resultado de la atomización y la secularización, se presentaba tan deplorable en el mundo moderno.

24 Véase *Solution du problème social*, *Idée générale* y *La Pornacratie* de Proudhon. He tratado las fuentes tradicionalistas de Proudhon en mi artículo sobre Bonald, *op. cit.*, pág. 326.

Aparte de los escritos ideológicos, tres grandes obras eruditas de mediados del siglo XIX proporcionaron, a mi juicio, un antecedente efectivo del empleo tipológico de la comunidad, que encontramos en Tönnies y en la tradición sociológica.

La primera es la monumental *Das Deutsche Genossenschaftsrecht* de Otto von Gierke, publicación que comenzó en 1868 y prosiguió durante varias décadas. Dada la situación constitucional de Alemania en esa época —donde desempeñaba un papel medular el conflicto entre las interpretaciones «romanista» y «germanista» de la ley— era quizás inevitable que la obra de von Gierke, elaborada desde un punto de vista acentuadamente germanista, atrajera mucho la atención, no solo en el terreno de la ley sino también en la esfera más vasta del estudio de la sociedad; puesto que en su pensamiento resulta esencial el notable contraste que traza entre la *estructura social medieval* (basada sobre status adscriptos, pertenencia, unidad orgánica de todos los grupos comunales y corporativos ante la ley, descentralización legal y la distinción básica entre el estado y la sociedad) y la *nación-estado moderna* (que se apoya en primer término en la centralización del poder político y en segundo término en el individuo, pulverizando en consecuencia todo lo que alguna vez existió entre ambos). La oposición que establece entre *Genossenschaft* y *Herrschaft* es fundamental. Nadie exploró en el siglo XIX con más minuciosidad que von Gierke los cimientos comunales de la sociedad medieval, ni trazó con más agudeza el contraste entre esta última y la sociedad moderna. Su obra fue muy leída, no solo en Alemania sino también en otras partes del mundo. F. W. Maitland, y más tarde Ernest Barker, la tradujeron en parte.

La segunda obra es *Ancient Law* de Maine, publicada en 1861. Redactado en una prosa de finísimo estilo, este pequeño volumen fue considerado casi inmediatamente un clásico, tan importante para la política y la sociología como para la esfera especial de la jurisprudencia a la que Maine pertenecía. Maine define la tipología de la comunidad en términos de «status» *versus* «contrato», referente en principio a las leyes de las personas; pero es evidente que sus inferencias van mucho más lejos, alcanzando a la comparación total de diversos tipos de sociedad. El contraste entre sociedades o épocas que se apoyan fundamentalmente sobre el status y la tradición adscriptos, y las que se apoyan

sobre el contrato y el status adquirido, esclarece no solo lo que Maine dio en llamar un principio de desarrollo (todas las sociedades tienden —escribió— a transferir el acento del status al contrato), sino también la clasificación de tipos, que suele resultar más relevante. En manos de Maine demuestra ser una herramienta adecuada para la comprensión de las sociedades existentes: por ejemplo, las de Europa oriental, India y China, en comparación con la de Europa occidental. También es aplicable a períodos históricos anteriores; por ejemplo, en la evolución de la *patria potestas* de la Roma antigua, desde la sociedad de «status» de la República, a la sociedad de «contrato» del último Imperio. El objetivo principal del libro de Maine era demostrar la imposibilidad de comprender los conceptos legales modernos como no fuera a la luz de la transición de un sistema social basado sobre el status, hacia otro basado primordialmente sobre el contrato; pero ambos términos fueron muy utilizados desde entonces —incluso por el propio Maine— para clasificar las sociedades del mundo (subdesarrolladas y modernas, las denominaríamos hoy). Tönnies estaba bien familiarizado con la obra de Maine.

El tercer libro a que haremos mención, cuyo estilo iguala en calidad al de Maine, es *La ciudad antigua* de Fustel de Coulanges, aparecido en 1864. Me referiré a esta obra con más detalle en un capítulo posterior, pues es uno de los trabajos claves para la perspectiva de lo sacro-religioso. Por el momento será suficiente observar que este perspicaz estudio de la ciudad-estado griega y romana es también una descripción de los procesos de formación y desintegración de la comunidad. El contraste entre la comunidad estable y cerrada que caracterizó la historia inicial de Atenas y Roma, y la sociedad individualizada y abierta en que se transformó en un período posterior, sirve de base para una interpretación sociológica de la cultura clásica y sus cambios que conserva la misma frescura y poder de sugestión que tenía cuando Fustel escribió el libro.

Como se habrá advertido, los tres libros aparecieron durante la década de 1860, y su influencia sobre el pensamiento europeo fue inmediata. En la época en que Tönnies escribió su *Gemeinschaft und Gesellschaft*, las ideas expresadas en aquéllos eran bien conocidas y no podían haberle pasado inadvertidas. Si examinamos la obra de Tönnies encontramos que es, en realidad, una fusión (dentro de su propia

tipología distintiva de comunidades) de los temas básicos de von Gierke, Maine y Fustel de Coulanges: la transición de: 1) la política occidental, de lo corporativo y comunal, a lo individualista y racional; 2) la organización social occidental, del status adscripto al contrato; y 3) las ideas occidentales, de lo sacro-comunal a lo secular-asociacional. Tönnies dio articulación teórica a estos tres temas, y aunque haya extraído también su material de la transición del medievalismo al modernismo de Europa occidental, su empleo tipológico de esos datos permite una aplicación universal.

No siempre se toma debida cuenta de que el libro de Tönnies fue escrito cuando el autor solo tenía treinta y dos años, antes de la publicación de cualquiera de las grandes obras de Weber, Durkheim y Simmel, ni que a este libro siguió una larga obra erudita que se hizo extensiva a muchos campos de la teoría y de la historia.

Se ha dicho con frecuencia que Tönnies procuraba con *Gemeinschaft und Gesellschaft*, exaltar nostálgicamente el pasado comunal, y que era enemigo de las tendencias liberales de la era moderna. En el prefacio de la última edición, vemos que esos cargos influyeron sobre su pensamiento: «A modo de guía —dice allí— quisiera agregar que no tuve hace cincuenta años la intención, ni la tengo ahora, de presentar con este volumen un tratado ético o político. A este respecto ya previne con insistencia, en mi primer prefacio, contra las explicaciones descaminadas y las aplicaciones inteligentes pero capciosas de mis ideas.»[25] Advertiremos el *pathos* de esta afirmación si recordamos que fue escrita en momentos en que los nazis pregonaban por el mundo sus torpes doctrinas de la santidad de la «comunidad» basada sobre la raza y la nación. Sin duda, es cierto que *Gemeinschaft und Gesellschaft* refleja un grado considerable de nostalgia por las formas comunales de sociedad en que Tönnies mismo se había criado, aunque cabe dudar de que esa nostalgia sea mayor de la que podemos encontrar en Weber o Durkheim. Toda la sociología del siglo XIX está imbuida de un tinte de nostalgia en su propia estructura. En todo

25 Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887; 8ª ed., Leipzig, 1935. Todas las referencias que siguen son de *Community and Society*, Charles Loomis, trad. y comp., Nueva York: Harper Torchbook, 1963.

caso, hay un universo de distancias entre ella y las doctrinas del nazismo.

Volvamos a los conceptos *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*. Es fácil traducir el primero como comunidad, si damos a la palabra el sentido cabal que le asignamos en este capítulo. Con el segundo la cosa es más difícil: su traducción más común es «sociedad», lo cual no dice casi nada, pues después de todo, la comunidad es en sí misma una parte de la sociedad. La *Gesellschaft* adquiere importancia tipológica cuando la consideramos como un tipo especial de relación humana, caracterizada por un alto grado de individualismo, impersonalidad, contractualismo, y procedente de la volición o del puro interés más que de los complejos estados afectivos, hábitos y tradiciones subyacentes en la *Gemeinschaft*.

Tönnies nos dice que la sociedad europea evolucionó desde las *uniones de Gemeinschaft* a *asociaciones de Gemeinschaft*, luego a *asociaciones de Gesellschaft*, y finalmente a *uniones de Gesellschaft*. Esta es, en esencia, la síntesis de la evolución europea, que él convierte en una tipología clasificatoria para el análisis de toda sociedad, pretérita o actual, europea o no. Las primeras tres fases del desarrollo reflejan una individualización creciente de las relaciones humanas, donde predominan cada vez más la impersonalidad, la competencia y el egoísmo. La cuarta fase representa los esfuerzos de la sociedad moderna por recuperar algunas de las seguridades comunales que ofrecía la sociedad anterior —mediante las técnicas de las relaciones humanas, la seguridad social y el seguro de empleo— dentro del contexto de una corporación privada o pública del tipo de la *Gesellschaft*. Podríamos comparar la cuarta fase con una *seudo-Gemeinschaft* en sus manifestaciones más extremas.

Presentado su perfil histórico, veamos ahora más minuciosamente los propios términos. Comenzaremos con la *Gemeinschaft* y sus dos fases: «El prototipo de todas las uniones de *Gemeinschaft* es la familia. El hombre participa en esas relaciones por su nacimiento: la voluntad racional libre puede determinar que permanezca dentro de la familia, pero la existencia misma de esa relación no depende de ella. Los tres pilares de la *Gemeinschaft* —la sangre, el lugar (país) y la mentalidad, o sea el parentesco, la vecindad y la amistad— están comprendidos dentro de la familia, pero el primero de ellos es su elemento constitutivo.» Las asocia-

ciones de *Gemeinschaft*, en cambio, «son perfectamente interpretables como amistad, *Gemeinschaft* de espíritu y mentalidad basada sobre el trabajo común o la vocación, y por eso sobre creencias comunes». Entre las múltiples manifestaciones de asociaciones *Gemeinschaft* están los gremios, las fraternidades de artes y oficios, las iglesias y las órdenes religiosas. «En todas ellas persiste la idea de la familia. El prototipo de la asociación en *Gemeinschaft* sigue siendo la relación entre amo y sirviente o, mejor dicho, entre maestro y discípulo...» Evidentemente, la combinación de uniones y asociaciones de *Gemeinschaft* que Tönnies bosqueja no es ni más ni menos que un esquema social de la Europa medieval, aunque sus consecuencias trascienden a Europa.

La *Gesellschaft*, en sus dos formas, asociación y unión, refleja recíprocamente la modernización de la sociedad europea: siempre es importante tener presente que *Gesellschaft* designa el proceso tanto como la sustancia. Para Tönnies ella sintetiza la historia de la Europa moderna. En la *Gesellschaft* pura, simbolizada según él por la empresa económica moderna y la trama de relaciones legales y morales en que se desenvuelve, vamos hacia una asociación que ya no sigue el molde del parentesco ni de la amistad. «La diferencia reside en que para ser válida, es decir, para satisfacer la voluntad de sus miembros todas sus actividades deben restringirse a un fin definido y a medios definidos de alcanzarlo.»[26] La esencia de la *Gesellschaft* es la racionalidad y el cálculo. El pasaje siguiente es una síntesis perfecta de la distinción que establece Tönnies entre ambos conceptos. «La teoría de la *Gesellschaft* atañe a la construcción artificial de un agregado de seres humanos que se parece superficialmente a la *Gemeinschaft*, en la medida que las personas viven y habitan juntas y en paz. *Sin embargo, en la* Gemeinschaft *permanecen esencialmente unidos, a pesar de todos los factores disociantes, en tanto que en la* Gesellschaft *están esencialmente separados a pesar de todos los factores unificadores*. En la *Gesellschaft*, a diferencia de la *Gemeinschaft*, no encontramos acciones derivables de una unidad necesaria y existente *a priori*, acciones que manifiesten, por ende, la voluntad y el espíritu de la unidad, aun cuando sean desempeñadas por el individuo; acciones que, en la medida en que son realizadas por el individuo, tienen

26 *Community and Society*, pág. 192.

como beneficiarios a los que están unidos a él. En la *Gesellschaft*, repetimos, esas acciones no existen. Por el contrario, todos están aquí solos y aislados, y en situación de tensión contra todos los demás.»[27]

Sería erróneo suponer que Tönnies considera el contraste sustantivo y empírico de las relaciones humanas tan definido y abrupto como podrían sugerirlo los conceptos de *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*. Aunque el influjo de cada uno de ellos guarde una correspondencia aproximada con las dos grandes fases de la historia europea —tradicional y moderna—, él los emplea como una especie de tipos ideales, y así puede exhibir elementos de *Gesellschaft* en la familia tradicional, y con la misma facilidad elementos de *Gemeinschaft* en la corporación moderna. Este aspecto de su pensamiento suele ser soslayado. Weber habría de desarrollarlo y hacerlo más flexible, pero ya está presente en aquél.

Tönnies advierte que siempre y en todas partes, la caracterización popular de los dos tipos de organización muestra un fuerte elemento moral. La *Gemeinschaft* y sus diversos correlatos tienden a ser «buenos»: o sea, podemos decir de alguien que ha caído en malas «asociaciones» o en una mala «sociedad», pero nunca en una «mala comunidad». Todos los estados de ánimo elementales de la sociedad que gozan de aprecio —el amor, la lealtad, el honor, la amistad, etc.— son emanaciones de *Gemeinschaft*. Simmel, como ya veremos, da mucha importancia a esto, aunque sin hacer referencia a los dos términos acuñados por Tönnies. La *Gemeinschaft* es el asiento de la moralidad, la sede de la virtud. También es potente su influencia sobre el trabajo. «La *Gemeinschaft*, en la medida en que es capaz de hacerlo, transforma toda tarea en una especie de arte, le da estilo, dignidad y encanto, y un rango dentro de su clase, señalado como vocación y honor.» Para Tönnies hay *Gemeinschaft* cuando el trabajador —ya sea artista, artesano o profesional— se entrega sin reservas a su labor sin medir el tiempo ni la compensación. «Sin embargo, la remuneración en dinero, tanto como la posesión del producto terminado para

27 *Ibid.*, págs. 64 y sigs. Las bastardillas son mías. En el ensayo de Bonald acerca de la sociedad rural y urbana al que me referí antes encontramos expresiones notablemente parecidas: «l'agriculture qui disperse les hommes dans les campagnes, *les unit sans les rapprocher*»; mientras que «le commerce qui les entasse dans les villes, *les rapproche sans les unir*», Bonald, *Œuvres*, II, pág. 239.

la venta, tiende a provocar una inversión de este proceso, que hace que el individuo se identifique en una sola personalidad con esta construcción mental. En la *Gesellschaft*... esa personalidad es, por naturaleza y conciencia, el hombre de negocios o comerciante.»[28]

Tönnies nos dice que la tipología permite incluso una diferenciación útil de ambos sexos. La mujer, por naturaleza, se entrega más fácilmente a los propósitos y valores de la *Gemeinschaft*. «Por ello comprendemos lo reñido que debe estar el comercio con la mentalidad y naturaleza femeninas.» La historia europea muestra con bastante claridad que la mujer puede ser y ha sido, convertida a los roles de la *Gesellschaft*; esto se vincula estrechamente con su emancipación. Pero a medida que se incorpora a la lucha por la vida «es evidente que el comercio y la libertad e independencia de que goza la obrera fabril como parte contratante y poseedora de dinero, desarrollará su voluntad racional y le permitirá pensar de manera calculadora (aunque, en el caso del trabajo de fábrica, la tarea en sí no apunte en esa dirección). La mujer adquiere lucidez y conciencia y se torna insensible: nada más terrible y extraño a su naturaleza innata, a pesar de todas las modificaciones posteriores. Nada tampoco, quizá, más característico e importante en el proceso de formación de la *Gesellschaft* y destrucción de la *Gemeinschaft*.»[29] El elemento *Gemeinschaft* en la mujer —también en el niño— es lo que explica la facilidad con que ambos fueron explotados en las primeras fábricas, nos dice Tönnies, pues son por naturaleza más vulnerables que el varón adulto.

¿Acaso significa esto que carezca la *Gesellschaft* de elementos morales positivos? De ninguna manera. Sin la *Gesellschaft* y su constelación especial de elementos sociales e intelectuales, el liberalismo y muchos de los atributos de la cultura moderna no podrían haber surgido. La ciudad es la sede de la *Gesellschaft*. «La ciudad es también el centro de la ciencia y la cultura, que van de la mano con el comercio y la industria. Aquí las artes deben ganarse la vida: son explotadas a la manera capitalista. Las ideas se difunden y cambian con asombrosa rapidez. Los discursos y libros, mediante la distribución masiva, se convierten en

28 Tönnies, *op. cit.*, pág. 165.
29 *Ibid.*, pág. 166.

estímulos de importancia trascendental.» Pero con el avance de la *Gesellschaft* y su brillo cultural debe producirse la desintegración de la *Gemeinschaft*. En ese punto Tönnies es claro y categórico. No conozco ningún pasaje que ejemplifique esto tan bien ni condense los argumentos morales, sociológicos e históricos de su libro, como lo hace el siguiente; aparece en la parte en que aplica su tipología a la historia romana y al nacimiento del Imperio, pero lo mismo podría figurar en cualquier otro lugar de su obra.

«En este sentido nuevo, revolucionario, desintegrador y nivelador, la ley general y natural es en su totalidad un orden característico de *Gesellschaft*, manifiesto en su forma más pura en la ley comercial. En sus comienzos parece muy inocente: solo significa progreso, refinamiento, perfeccionamiento y mayores facilidades; sirve a la bondad, a la razón y a la ilustración. Esta forma persistió aun durante la decadencia moral del Imperio. Ambas tendencias han sido descriptas con frecuencia: la elaboración, universalización y por último sistematización y codificación de la ley por una parte, y por la otra la decadencia de la vida y las mores acompañada de brillantes triunfos políticos, una administración idónea y una jurisprudencia eficiente y liberal. Pero muy pocos parecen haberse dado cuenta de la relación forzosa que existe entre estas dos tendencias, su unidad e interdependencia. Ni siquiera los autores más eruditos logran a veces librarse de prejuicios y alcanzar una concepción estrictamente objetiva, no deformada, de la fisiología y la patología de la vida social. Admiran el Imperio y la ley romanos; condenan la decadencia de la familia y de las mores; pero se muestran incapaces de analizar la relación causal entre ambos fenómenos.»[30]

Los conceptos de *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* abarcan y representan muchas cosas: aspectos legales, económicos, culturales e intelectuales; incluso la división entre los sexos como hemos visto; pero lo capital es la imagen de un tipo de relación social y de los elementos mentales afectivos y volitivos que cada uno de ellos lleva implícita. Lo que la aristocracia y la democracia eran, desde una perspectiva tipológica, para Tocqueville; los tipos familiares patriarcal e inestable para Le Play, y las formas de producción económica feudal y capitalista para Marx, son la *Gemeinschaft*

30 *Ibid.*, pág. 202.

y la *Gesellschaft* para Tönnies. En cada caso se abstrae, se da significación dinámica, y se convierte por así decirlo, en *causa efficiens* de la evolución de la sociedad, a un solo aspecto del orden social más amplio.

Lo importante en la obra de Tönnies no es el mero análisis clasificatorio; ni tampoco la filosofía de la historia, sino que mediante esta diferenciación de *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* como tipos de organización social, y mediante el empleo histórico y comparativo de estos tipos, contamos con una explicación *sociológica* del advenimiento del capitalismo, el estado moderno y toda la actitud mental modernista. Lo que otros descubrieron en los campos económico, tecnológico o militar, de la causalidad, Tönnies lo encontró en el campo estrictamente social: la comunidad y su desplazamiento sociológico por modos no comunales de organización, legislación y sistema político. Para Tönnies el advenimiento del capitalismo y la nación-estado moderna son aspectos de un cambio social más fundamental, que identifica en los términos de *Gemeinschaft* y *Gesellschaft.* Tal el mayor mérito de su libro. Mientras Marx considera, por ejemplo, que la pérdida de la comunidad es consecuencia del capitalismo, Tönnies juzga que el capitalismo es consecuencia de la pérdida de comunidad: del pasaje de la *Gemeinschaft* a la *Gesellschaft*. Extrae así a la comunidad del status de variable *dependiente* que tenía en las obras de los economistas e individualistas clásicos en general, y le da status *independiente* y aun causal. Esta es la esencia de su empleo tipológico de la comunidad, esencia que se transmite a las obras de Durkheim, cuya crítica de Tönnies e inversión de la terminología empleada por él no pueden ocultar la afinidad que existe entre sus tipos de solidaridad «mecánica» y «orgánica», y los conceptos de su predecesor. También la encontramos en Simmel (quien utilizó «metrópoli» como término sintetizador del modernismo) y en la base de la distinción sociológica norteamericana entre los tipos de asociación «primaria» y «secundaria», que debemos sobre todo a Charles H. Cooley.

En nadie, empero, influyó la tipología de Tönnies con más profundidad y produjo resultados más originales que en Max Weber. Dejaremos para el capítulo siguiente el análisis de los fecundos tipos «tradicional» y «racional» de autoridad y sociedad de Weber. Baste señalar aquí que guardan una correspondencia casi perfecta con los términos acuñados

por Tönnies. Por el momento, me interesa más destacar el empleo directo, por parte de Weber, de la tipología de comunidad. Sus orígenes empíricos bien pueden remontarse al interés que mostró Weber por la transición del trabajo agrícola de una condición de «status» a una condición de «contrato» (interés despertado en 1890 por la indagación de las condiciones de la agricultura en Alemania oriental que llevara a cabo la *Verein für Sozialpolitik*). Pero la forma con que de esta temprana preocupación suya pasa al tratamiento comparativo en gran escala de la sociedad es seguramente consecuencia, en buena medida, del efecto que tuvieron sobre él las elaboraciones teóricas de Tönnies.

La ética comunal ocupa un lugar central en la obra de Weber. Como Tönnies, Weber consideró a la historia europea como una especie de declinación gradual del patriarcalismo y la hermandad que habían caracterizado a la sociedad medieval. Para Tönnies esta declinación está expresada, como hemos visto, por la *Gesellschaft* tomada como proceso (así la consideró él explícitamente). Para Weber es la consecuencia del proceso de «racionalización». Ambos procesos son, sin embargo, notablemente parecidos.

Más en consonancia con el presente análisis, tenemos el efecto de la tipología de Tönnies sobre la manera en que examina Weber la índole de la acción social y de las relaciones sociales. El enfoque de Weber es más sutil y, en su conjunto, más completo, pero sus raíces en la distinción que estableciera aquél entre los dos tipos de asociación están a la vista.

Vemos esto con claridad en la notable caracterización weberiana de los cuatro tipos de acción social, orientados respectivamente: 1) hacia fines interpersonales, 2) hacia fines valorativos absolutos, 3) hacia estados emocionales o afectivos, y 4) hacia lo tradicional y lo convencional. Concedamos que la clasificación de Weber es superior; de todos modos, su vínculo con la distinción de Tönnies entre los dos tipos de volición, y entre normas sociales y valores sociales, resulta incontestable. Otro tanto podemos afirmar del análisis weberiano de los tipos de relación social. La prioridad (en términos de lógica) que les asigna Weber en las estructuras institucionales más amplias donde encontramos estos tipos de relación social —política, económica, religiosa, etc.— es, por sí sola, testimonio del poder ejercido por el enfoque de Tönnies, que asignaba prioridad a los tipos de

volición y relación. En todo el examen weberiano de la acción social, las formas de orientación de la acción social y la «legitimidad» del orden social, está subyacente el contraste entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*.

Volvamos, sin embargo, al empleo específico por parte de Weber del concepto de «comunidad» y su antítesis. Lo encontramos cuando habla de los tipos de «relación social de solidaridad», donde establece la distinción fundamental entre lo «comunal» y lo «asociativo». Estos son los tipos que Weber encuentra por doquier en la historia humana, y representan para él exactamente lo que *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* para Tönnies: tipos ideales. Weber nos dice que una relación es comunal cuando está basada sobre el sentimiento subjetivo de pertenencia mutua de las partes, de que cada una de ellas está implicada en la existencia total de cada una de las otras. Ejemplo de ello son el grupo militar estrechamente unido, el sindicato, la cofradía religiosa, los lazos que vinculan entre sí a los amantes, y la escuela o universidad; además, por supuesto, de otros ejemplos obvios tales como la familia, la parroquia y la vecindad. Para Weber una relación es asociativa cuando se apoya sobre un «ajuste de intereses motivado racionalmente, u otro acuerdo que responda a motivos similares». Poco importa que esté guiada por la utilidad práctica o por un valor moral; será asociativa si responde a un cálculo racional del interés o la voluntad, antes que a una identificación emocional. Los ejemplos más puros de relaciones asociativas los encontraremos en el mercado libre, o sociedad abierta; aparecen allí asociaciones que implican la avenencia de intereses opuestos pero complementarios, asociaciones voluntarias que se apoyan exclusivamente sobre el interés personal o la creencia y el consentimiento contractual; no solo la hallaremos en la conducta económica sino también en la conducta religiosa, educacional y política.

Estos son los dos tipos fundamentales de relación que Weber descubre en la sociedad humana. Son para él perspectivas, tipos ideales, y gran parte de su enfoque destaca el hecho de que ambos pueden aparecer participando en la misma estructura social. «Toda relación social que va más allá de la prosecución de fines comunes inmediatos; que perdura, por ello, durante lapsos prolongados, abarca relaciones sociales relativamente permanentes entre las mismas personas, y éstas no pueden limitarse en forma exclusiva a las actividades técnicamente necesarias.»[31] De ahí la tendencia, aun en las relaciones económicas basadas sobre un contrato, a que comience a desarrollarse una atmósfera más comunal cuando se prolongan durante cierto tiempo. «A la inversa, una relación social que se juzga normal y primariamente comunal puede contener acción —de algunos o incluso todos los participantes— orientada en importante medida por consideraciones prácticas. Existe, por ejemplo, una amplia variación en la magnitud con que los miembros del grupo familiar sienten una genuina comunidad de intereses o, en cambio, aprovechan la relación para sus fines propios.»[32]

Weber va más allá de la distinción simple entre lo comunal y lo asociativo, para describir las que llama relaciones abiertas y cerradas:

«Diremos que una relación social, ya tenga carácter comunal o asociativo, es "abierta" a los extraños si (y en la medida que) no se niega participación en la acción social mutuamente orientada, relevante respecto a su significado subjetivo, a quienes deseen participar y puedan hacerlo, de acuerdo con su sistema de orden. En cambio, llamaremos "cerrada" para los extraños a la relación que, de acuerdo con su significado subjetivo y las leyes coercitivas de su orden, excluye, limita o sujeta a condiciones la participación de ciertas personas.»[33]

El hecho de que una relación sea abierta o cerrada no determina intrínsecamente, que sea comunal o asociativa. Hay relaciones asociativas —sociedades comerciales, clubes selectos, por ejemplo— que son tan cerradas como las comunidades de parentesco más aisladas y aferradas a la tradición. La «cerrazón» (*closure*), en síntesis, puede obedecer a razones tradicionales, emotivas o de mero cálculo. La relación de tipo comunal es, empero, la que tiende a manifestar con más frecuencia los atributos sociales y morales del orden cerrado; pues cuando una relación se vuelve asociativa —es decir, fruto del interés o la volición, más que de la tradición o el parentesco— resulta difícil imponer los criterios de hermetismo.

La demostración más notable de esto, en Weber, se refiere

31 *The Theory of Social and Economic Organization*, trad. de A. M. Henderson y Talcott Parsons; comp. Talcott Parsons, Nueva York: Oxford University Press, 1947, pág. 137.
32 *Ibid.*, págs. 137 y sigs.
33 *Ibid.*, pág. 139.

a la ciudad. Aun con los cánones actuales, su estudio comparativo de la estructura y la conducta urbanas sigue siendo un acierto notable, crucial en su estudio del capitalismo, como lo es su obra sobre la ética protestante (hecho olvidado muy a menudo por sus críticos). Weber nos dice que la mayor diferencia entre las ciudades del mundo antiguo y las de la Edad Media europea reside en que aquéllas eran por lo general asociaciones de *comunidades* —es decir, compuestas por grupos étnicos o de parentesco estrechamente vinculados entre sí y legalmente indisolubles—, en tanto que las ciudades medievales fueron desde el comienzo asociaciones de *individuos* (individuos cristianos, por supuesto, dado que a los judíos se les negaban los derechos de la ciudadanía con motivo de estar incapacitados para participar en la misa), y estos individuos juraban lealtad a la ciudad *como* tales, *no* como miembros de castas u otros grupos. Todas las ciudades medievales fueron en su origen, «asociaciones confesionales de creyentes individuales, no asociaciones rituales de grupos de parentesco».

Weber ha señalado con perspicacia que este hecho tiene dos notables y divergentes consecuencias: por una parte, el individualismo de sus miembros —es decir, la falta de compromiso legal de cada uno de sus miembros respecto de otros grupos sociales— contribuía al comunalismo y la autonomía crecientes de la propia ciudad medieval, que al principio era una comunidad en todo el sentido de la palabra, tal como el monasterio o el gremio. Pero al mismo tiempo ese individualismo determinó que desde el principio existiera una tendencia estructural a adoptar carácter de *asociación,* donde los derechos de los individuos adquirirían cada vez mayor prominencia y donde sería cada vez más fácil a los extraños ser aceptados como ciudadanos, planteando un reto a los gremios y otros grupos cerrados de la ciudad y contribuyendo de ese modo al desarrollo general del capitalismo y la racionalidad secular moderna.[34]

34 Véase *The City,* trad. y comp. de Don Martindale y Gertrude Neuwirth, Glencoe: The Free Press, 1958. No hace mella en la grandeza de Weber observar que este libro se apoya en la tipología de Tönnies.

La comunidad como metodología

En Durkheim encontramos la idea de comunidad empleada no en forma meramente sustantiva, como en Le Play, no meramente tipológica, como en Tönnies, sino también en forma metodológica. En sus manos se transforma en una estructura de análisis dentro de la cual adquieren nuevas dimensiones cuestiones tales como la moralidad, la ley, el contrato, la religión y aun la naturaleza de la mente humana. Independientemente de la influencia directa de Durkheim sobre la sociología, su empleo de la idea de comunidad serviría de inspiración a un número considerable de eruditos, pertenecientes a disciplinas tan distantes de la sociología como la historia clásica, la jurisprudencia y el estudio de la cultura china. En los trabajos de Gustave Glotz sobre la antigua Atenas, vemos aplicar como perspectiva de análisis de la filosofía y el arte, de la cultura y la política, la integración y desintegración de la comunidad ateniense. Lo mismo cabe afirmar de la obra filosófica de León Duguit en jurisprudencia, de la interpretación de la historia del derecho romano de J. Declareuil, y de los complejos y sutiles estudios de la cultura china de Marcel Granet. En todas estas obras, y también en muchas otras, el concepto de comunidad deja de referirse a la mera colectividad, a un tipo sustancial de relación humana, para transformarse en un instrumento de análisis de la conducta reflexiva del ser humano.

Durkheim comparte con Freud gran parte de la responsabilidad por haber encaminado el pensamiento social contemporáneo, desde las categorías racionalistas clásicas de volición, deseo y conciencia individual, hacia aspectos que son, en un sentido estricto, no volitivos y no racionales. Si bien la influencia del segundo de los nombrados es más vastamente reconocida, no faltan razones para considerar que la reacción de Durkheim contra el racionalismo individualista fue más amplia y fundamental que la de aquél. Después de todo, Freud no dudó jamás de la primacía de las fuerzas individuales e intraindividuales al analizar la conducta humana. Según su doctrina, las influencias no racionales provienen de una mente inconsciente *interna* al individuo, aunque esté genéticamente relacionada con el pasado de la raza. En síntesis, el individuo sigue siendo en su pensamiento una realidad tangible. Para Durkheim, sin

embargo, la comunidad tiene realidad previa, y de ella derivan los elementos esenciales de la razón.

Es instructivo señalar que en Durkheim aparece invertido el cuadro del individualismo. Allí donde la perspectiva individualista había reducido todo lo que era tradicional y corporativo en la sociedad a los átomos rígidos e inmutables de la mente y el sentimiento individuales, Durkheim, en forma diametralmente opuesta, hace que estos últimos sean manifestaciones de aquello. Tenemos así una especie de reduccionismo a la inversa, que toma algunos de los estados más profundos de la individualidad —por ejemplo, la fe religiosa, las categorías de la mente, la volición, el impulso suicida— y los explica en función de lo que está fuera del individuo: en la comunidad y en la tradición moral. Durkheim reduce a estados prerracionales y preindividuales del consenso comunal y moral aun esas formas tan indudablemente racionales de la relación como son el contrato y la decisión política. A partir de una metodología basada sobre la prioridad de la comunidad, examina el delito, la insania, la religión, la moralidad, la competencia económica y el derecho. Lo que señalamos antes acerca del referente de lo «social» en la sociología europea y su modificación, es aplicable con particular propiedad a Durkheim. El rigor con que critica al individualismo utilitario deriva en parte de lo que Durkheim consideraba su concepción inapropiada de la naturaleza de la sociedad, como una constelación impersonal de intereses y acuerdos. Según él, esto no serviría nunca de nada: las raíces reales de la palabra *sociedad* estaban, en su opinión, en la *communitas*, no en la *societas*. «La sociedad no puede hacer sentir su influencia a menos que esté en acción, y no está en acción si los individuos que la componen no se asocian y actúan en común. Solo mediante la acción común toma conciencia de sí misma y comprende cuál es su posición; es, por sobre todas las cosas, una cooperación activa.»[35]

De este enfoque comunal de la naturaleza de la sociedad procede el fundamental concepto de la conciencia colectiva, que Durkheim define acertadamente en función de las «creencias y sentimientos comunes». Esta manera de encarar la organización social no es muy semejante, evidentemente, a la de los utilitarios del siglo XIX, quienes tal como los *philosophes* habían hecho antes, tomaron como referente inconsciente la *societas* en sus escritos acerca de la sociedad; la imagen de Durheim les habría parecido en exceso corporativa. El pensamiento de Durkheim estuvo profundamente influido por ese renacimiento total de los valores y atributos de la comunidad: comunidad en el sentido de grupos formados a partir de la intimidad, la cohesión emocional, la profundidad y la continuidad. Para él la sociedad no es sino *comunidad*, en su sentido más amplio.

Es importante advertir que el interés inicial de Durkheim por los atributos metafísicos de la sociedad tuvo su origen en su tentativa de demostrar que las limitaciones y reglas propias de los tipos tradicionales de organización social eran inaplicables a la vida moderna. *De la división del trabajo social* perseguía como objetivo textual probar que la división del trabajo en la sociedad moderna cumplía la función de integrar a los individuos mediante su búsqueda de especializaciones complementarias y simbólicas, haciendo posible —por primera vez en la historia— acabar con los mecanismos tradicionales de coerción social. La función de la división del trabajo es social: es decir, la integración; con ella deben aparecer nuevas relaciones y leyes. Los tipos tradicionales de relación y de derecho —basados sobre la represión, las costumbres y las sanciones comunales— son gradualmente descartados. Tales fueron los motivos que lo impulsaron a escribir ese libro; sin embargo, extrajo otras conclusiones.

Durkheim distingue en él entre dos tipos de solidaridad social: la mecánica y la orgánica. La primera es la que ha existido a lo largo de casi toda la historia de la sociedad humana: basada sobre la homogeneidad moral y social, es reforzada por la disciplina de la pequeña comunidad. Dentro de este marco domina la tradición, hay una completa ausencia de individualismo, y la justicia se dirige de manera arrolladora hacia la subordinación del individuo a la conciencia colectiva. La propiedad es comunal, la religión no se distingue del culto y el ritual, y todas las cuestiones relativas al pensamiento y conducta individuales son determinadas por la voluntad de la comunidad. Los lazos de parentesco y localismo, y lo sacro, dan sustancia al conjunto. La segunda forma de solidaridad —la que llama *orgánica*— se basa sobre la primacía de la división del trabajo. Con el

35 *The Elementary Forms of Religious Life*, trad. de Joseph Ward Swain, Londres: George Allen & Unwin, 1915, pág. 418.

advenimiento de la tecnología y la liberación general de la individualidad de las restricciones del pasado, fue posible —por primera vez en la historia, también en este caso— que el orden social se apoyara, no sobre la uniformidad mecánica ni la represión colectiva sino sobre la articulación orgánica de individuos libres empeñados en funciones diferentes, pero unidos por sus roles complementarios. Dentro del marco de la solidaridad orgánica el hombre puede estar en general desvinculado de las restricciones tradicionales del parentesco, la clase, el localismo y la conciencia social generalizada. La justicia será restitutiva más que penal; la ley perderá su carácter represivo, y habrá cada vez menor necesidad de castigo. La heterogeneidad y el individualismo reemplazarán a la homogeneidad y el comunalismo, respectivamente, y la división del trabajo brindará todo lo necesario para mantener la unidad y el orden.

Tal la concepción inicial de *De la división del trabajo*, fácilmente inferible de sus capítulos iniciales, en especial a la luz de lo que Durkheim había escrito durante los tres o cuatro años anteriores a su publicación. No hay duda de que el tema del racionalismo progresivo e individualista tenía mucho mayor vigencia en su pensamiento al comienzo de la obra que al final. Dada la naturaleza progresiva del marco de cambio donde Durkheim procuró al principio ubicar los dos tipos de sociedad, sus conclusiones habrían tenido curiosa similitud con las de Herbert Spencer, pues reducido el argumento de este último a sus elementos esenciales, subrayaba el ascendiente progresivo de los lazos basados sobre sanciones restitutivas y división del trabajo, con respecto a los que tenían sus raíces en la tradición y en la comunidad.

Pero Durkheim fue más lejos: la contribución distintiva de la obra antes citada reside en que, en el mismo proceso de defender lo que él concebía como tesis inicial de su trabajo, vio su debilidad intrínseca cuando se la llevaba a sus conclusiones lógicas, y al advertirlo la modificó, sutil pero decididamente. Como Weber, Durkheim comprendió que aunque la distinción conceptual entre los dos tipos de solidaridad o asociación era real, la estabilidad institucional del segundo debía afianzarse en la continuación (en una u otra forma) del primero. Los racionalistas progresivos de la época afirmaban más bien que uno debía reemplazar al otro. Durkheim demostró, más aún que Weber, que ese reemplazo llevaría, en realidad, a una monstruosidad sociológica.

No es fácil desentrañar la enredada maraña de argumentos que componen la demostración de Durkheim (y esto es lo que hace que *De la división del trabajo* sea, para el estudioso, la más fascinante de sus obras). En cierto sentido el libro es una especie de palimpsesto y se requiere no poco ingenio para descubrir en qué punto la segunda tesis comienza a imponerse a la inicial.

El análisis minucioso nos revela que ese segundo argumento empieza a desarrollarse a partir de la mitad del libro aproximadamente, y encuentra su mejor expresión en el pasaje siguiente: «La división del trabajo solo puede tener lugar en el seno de una sociedad preexistente. Alrededor de toda la división del trabajo hay una vida social, pero presupuesta por aquélla. Esto es lo que hemos establecido directamente en realidad, al demostrar que hay sociedades cuya cohesión responde en esencia a una comunidad de creencias y sentimientos; de estas sociedades surgen aquellas cuya unidad es asegurada por la división del trabajo.»[36]

El pasaje reviste crucial importancia, pero Durkheim no es del todo sincero. Aunque se mostró interesado por el tipo de cohesión que calificara como *mecánica* —de la que analizó sus formas de derecho, costumbres y creencias— no es totalmente cierto que haya destacado la necesidad permanente, en la sociedad orgánica moderna, de elementos estabilizadores de carácter mecánico. Puede decirse que su breve análisis del contrato y las raíces indispensables de este último en formas no contractuales de autoridad y relaciones, es la «divisoria de aguas» de su argumentación.

Señalar este aspecto en *De la división del trabajo* —la «inversión» del argumento empleado por su autor— resulta capital para comprender toda su obra, y la única forma de encontrar congruencia entre este libro y los que lo sucedieron. Hay constancia, por supuesto, de que Durkheim jamás volvió a distinguir de modo alguno entre los dos tipos de solidaridad en sus estudios posteriores, ni empleó la división del trabajo como forma de cohesión, ni mucho menos acudió a una racionalización de los conflictos y la anomia en la sociedad como meras «formas patológicas de división del

36 *The Division of Labor in Society*, trad. de George Simpson, Nueva York: The Macmillan Company, 1933, pág. 277. (*De la división del trabajo social*, Buenos Aires: Schapire, 1966.)

trabajo». Los tipos de sociedad, coerción y solidaridad de los que se ocupó en sus obras posteriores —ya sea en términos teóricos o prácticos— nada tienen que ver con los atributos que asignó a una sociedad moderna, orgánica y (presumiblemente) irreversible en *De la división del trabajo*. Por el contrario, la sociedad —según todas sus apariencias, funciones y roles históricos— se convierte para Durkheim en un complejo de elementos sociales y psicológicos, que había relegado en un comienzo a la raza o sociedad primitiva. Como habría de declararlo siempre a partir de entonces, no solo se funda la sociedad normal en rasgos tales como la conciencia colectiva, la autoridad moral, la comunidad y lo sacro, sino que la única respuesta apropiada a las condiciones modernas es el fortalecimiento de estos rasgos. Solo por ese medio será posible moderar el suicidio, el conflicto económico y las corrosivas frustraciones de la vida anómica.[37]

En *Las reglas del método sociológico*, ubicada cronológicamente entre *De la división del trabajo* y *El suicidio*, Durkheim transmuta los atributos de solidaridad mecánica en características eternas de los hechos sociales en general. Esto no es más que una ampliación temeraria de su conclusión anterior, según la cual los hechos de la exterioridad social, la coerción y la tradición —elementos primordiales todos ellos de la solidaridad mecánica— son los únicos que pueden interesar a los sociólogos en su condición de tales, por mucho que avancemos en el estudio de la conducta humana. La tesis fundamental de este pequeño volumen es la imposibilidad de descomponer o reducir los hechos sociales a datos individuales, psicológicos o biológicos, y mucho menos a meros reflejos de fenómenos geográficos o climáticos.[38]

En la época en que se publicó *Las reglas del método sociológico* —ese período ultraindividualista de las ciencias sociales— debe haber parecido poco más que una visión de la mente social absoluta, un ejercicio erudito de reificación.

37 Véase *Suicide: A Study in Sociology*, trad. de John A. Spaulding y George Simpson, Nueva York: The Free Press of Glencoe, 1951, págs. 373 y sigs. Este trabajo fue publicado en 1897, cuatro años después de *De la división del trabajo*. Durkheim agregó en su 2ª edición de esta última obra un nuevo prefacio donde desarrolla dichas observaciones.

38 *The Rules of Sociological Method*, trad. de Sarah A. Solovay y John H. Mueller; George E. G. Catlin, comp., Chicago: University of Chicago Press, 1938; Nueva York: The Free Press of Glencoe, 1950, esp. cap. 2.

Al evocar dicho período comprendemos que había entonces tan pocos sociólogos capaces de asimilar los argumentos capitales de Durkheim en sus categorías mentales individualistas, como serían pocos una o dos décadas más tarde los físicos capaces de asimilar la teoría de la relatividad de Einstein dentro de las categorías clásicas de sus lecciones de mecánica. Hoy, *Las reglas* de Durkheim, releídas con cuidado y con alguna indulgencia hacia sus acentos polémicos y caprichos de expresión, parecen contener pocas cosas que escapen a lo que los sociólogos suelen admitir acerca de la naturaleza de la realidad social en sus estudios empíricos de la conducta institucionalizada. Pero es tal la fuerza de los estereotipos descriptivos en la historia del pensamiento social, que las críticas que constituyeron la primera respuesta a *Las reglas* han sobrevivido en gran medida, a pesar de que el clima de individualismo analítico dentro del cual las formulara fue reemplazado hace rato por otro más afín con los valores metodológicos de Durkheim.

Lo que había nacido, por así decir, en *De la división del trabajo* y fuera bautizado en *Las reglas del método sociológico*, recibió confirmación sucesiva en *El suicidio* y *Las formas elementales de la vida religiosa*. Durante mucho tiempo los estudiosos han persistido en clasificar estos volúmenes en categorías intelectuales separadas, como si correspondieran a fases discontinuas de su obra. La verdad es exactamente opuesta: la metodología sobre la cual hace hincapié en *Las reglas* tiene raíces profundas en *De la división del trabajo*. Otro tanto cabe decir del contenido empírico concreto de *El suicidio* y la sustancia erudita, de amplias proyecciones, de *Las formas elementales*: ambos fluyen con claridad y rigor de los conceptos y proposiciones formulados en abstracto en *Las reglas*. De nada vale, en síntesis, dividir el pensamiento de Durkheim en fases mutables e inconexas rotuladas *evolutiva*, *metafísica*, *empírica* y *funcional-institucional*, y afirmar que corresponden, en ese orden, a sus cuatro obras principales.

Lo que las cuatro obras tienen en común —y esto es aplicable asimismo a los libros de publicación póstuma y a los artículos aparecidos en *L'Année* y en otros lugares— es una metafísica social y una metodología derivada de la convicción que tomó forma en el pensamiento de Durkheim cuando escribió *De la división del trabajo*: que toda conducta humana, por encima del nivel de lo estrictamente psicológi-

co, ha de ser considerada ya como un producto emanado de la sociedad, ya como profundamente condicionada por ella: es decir, por la totalidad de los grupos, normas e instituciones dentro de los cuales se desenvuelve, consciente o inconscientemente, todo ser humano desde el momento de su nacimiento. Los instintos sociales, los complejos de superioridad, los sentimientos naturales, pueden existir en realidad en el hombre (Durkheim jamás negó su existencia), pero si los comparamos con los efectos determinantes de la sociedad en cuestiones tales como la conducta moral, religiosa y social, su influencia resulta despreciable, y no proporcionan más que la base orgánica. En todo caso, es imposible llegar a ellos —en términos sociológicos— hasta después de haber agotado todas las consecuencias posibles de lo social. Este último punto es la gran verdad soslayada tan a menudo por el pensamiento individualista y utilitario del siglo XIX, del mismo modo que muchos la siguen soslayando aún hoy. Sin duda es bastante fácil demoler algunas de las construcciones metafísicas de Durkheim, y muchos críticos se han empeñado en ello. Tomadas en abstracto ¿cuánto tiempo soportarán ideas tales como *la conciencia colectiva, las representaciones colectivas* y *la autonomía absoluta de la sociedad* los embates del empirismo crítico, el análisis lingüístico y otras manifestaciones de la persecución implacable de la filosofía contemporánea a todo lo que no es conceptualmente atómico? Admitámoslo al punto: No mucho.

Pero es imposible tratar a Durkheim limitándose a la definición de términos tales como *representaciones colectivas, representaciones individuales* y *anomia,* tanto como lo sería deducir la complejidad y sutileza de su obra de los conceptos de estructura o función. Es imprescindible tomar en cuenta los problemas empíricos y reales que interesaron a Durkheim y que procuró explicar. Esta es la mejor manera de comprender las conclusiones sustantivas que se alcanzan sobre la base de premisas que bien podrían ser atacadas, en abstracto, como «carentes de sentido» metafísico.

Veamos, ante todo, su análisis sobre la naturaleza y esencia de la moralidad. Durkheim no se cansó nunca de insistir sobre el carácter central de lo moral. Todos los hechos sociales son, en sí mismos, hechos morales. En las páginas finales de *De la división del trabajo* escribió: «La sociedad no es... un forastero en el mundo moral, ni algo que solo tenga repercusiones secundarias sobre él... Si desapareciera la vida social, toda la vida moral desaparecería también, pues carecería ya de objeto.»[39] Planteó la cuestión de manera más categórica aún en *La educación moral*: «Si hay un hecho que la historia haya demostrado irrefutablemente, es que la moralidad está relacionada en forma directa con la estructura social del pueblo que la practica. La relación es tan íntima que, dado el carácter general de la moralidad observada en una cierta sociedad... podemos deducir la naturaleza de esa sociedad, los elementos de su estructura y la forma en que está organizada. Dadme las pautas matrimoniales, las normas morales que dominan la vida familiar, y os diré las características principales de su organización.»[40] Insiste en que la moral social no es una abstracción: lo es, en cambio, la moral individual, pues ¿dónde sino dentro de la comunidad podemos encontrar vida moral? «No hallaremos vida moral, en ninguna de sus formas, sino dentro de la sociedad; la vida moral solo cambia en relación con las condiciones sociales... Los deberes del individuo para consigo mismo son, en realidad, deberes para con la sociedad.»[41] *La educación moral* nos permite comprender en detalle cómo utilizó Durkheim la perspectiva de la comunidad en la elucidación de la moralidad. (La mitad, si no más, de este notable libro póstumo está dedicado a la forma en que los códigos morales se internalizan en la mente infantil. Nuestro análisis versará apenas sobre la proposición capital de su obra.) La moralidad presenta tres elementos esenciales:

1. *El espíritu de disciplina.* Toda la conducta moral «se adapta a reglas preestablecidas. Comportarse moralmente implica ajustarse a una norma... Este reino de la moralidad es el reino del deber; el deber es la conducta prescripta.» ¿Cuál es la fuente de este elemento prescriptivo? No el plasma germinal, con seguridad. Quienes responden «Dios» tienen al menos el mérito de buscar fuera del individuo a una autoridad capaz de mandar; pero para Durkheim Dios es solo una forma mítica de la sociedad; por eso su respuesta es «la sociedad». Solo la sociedad —mediante sus códigos de parentesco, religión y economía, mediante sus tradiciones coercitivas y grupos— posee la autoridad necesaria para

39 *The Division of Labor,* pág. 399.
40 *Moral Education: A Study in the Theory and Application of the Sociology of Education,* trad. de Everett K. Wilson y Herman Schnurer, Nueva York: The Free Press of Glencoe, 1961, pág. 87.
41 *The Division of Labor,* págs. 399 y sigs.

establecer el sentido del *deber ser* (que jamás puede ser reducido a mero interés o conveniencia, como reiteradamente sostiene Durkheim), a una de las fuerzas rectoras y más tenaces de la vida humana. Esta relación inalterable de la moralidad con el «deber ser», con una disciplina imposible de reducir a meros impulsos internos del hombre, es lo que conduce a Durkheim a la afirmación lógica, aunque algo insólita, de que «los erráticos, los indisciplinados, son moralmente incompletos».[42]

2. *Los fines de la moralidad.* Pero la disciplina no basta; para que resulte efectiva, para que su función se ponga de manifiesto y se vuelva determinante, deben existir también los fines de la moralidad. Estos son invariablemente impersonales, pues la acción orientada en forma exclusiva hacia metas personales —cualesquiera sean los beneficios que produzca— es lo contrario de la acción moral. ¿De dónde procede, entonces, la impersonalidad que se comunica al individuo mediante la disciplina? De la sociedad, del vínculo del individuo con la sociedad: «[La moralidad] consiste en el lazo que une al individuo con los grupos sociales que integra. Por eso comienza cuando nos incorporamos a un grupo humano, cualquiera sea éste. Puesto que el hombre, en realidad, solo es completo en la medida en que pertenece a diversas sociedades, la moralidad misma solo es completa en la medida que nos sentimos identificados con esos diferentes grupos a los que pertenecemos: la familia, el sindicato, la empresa comercial, el club, el partido político, el país, la humanidad.»[43] Es, pues, la pertenencia al grupo social lo que brinda el contexto indispensable de mediación que transforma los fines en fines impersonales dotados de autoridad, única que hace de la disciplina una realidad.

3. *La autonomía o autodeterminación.* Este tercer elemento nada tiene que ver con la autonomía kantiana; Durkheim dedica buena parte de su argumentación a demostrar las imperfecciones del imperativo categórico orientado hacia el individuo de Kant. La autonomía personal —es decir, la responsabilidad propia— es sin duda un instrumento crucial de la conducta moral, pero Durkheim sostiene que es tan parte integrante de la sociedad como la disciplina y la pertenencia a un grupo. La autonomía es simplemente la con-

42 *Moral Education*, pág. 53.
43 *Ibid.*, pág. 80.

ciencia que adquiere el ser humano, gracias a su razón, de los motivos de cuanto hace bajo el impulso de la disciplina y de sus adhesiones: «Para actuar en forma moral no es suficiente —ya no lo es— respetar la disciplina ni estar comprometido con un grupo. Más allá de esto, bien por acatamiento a una regla o por devoción a una idea colectiva, debemos tener conciencia, de manera tan clara y completa como sea posible, sobre las razones de nuestra conducta. Esta conciencia confiere a nuestra conducta la autonomía que la conciencia pública exige de ahora en adelante de todo ser cabal y genuinamente moral. Por ello cabe decir que el tercer elemento de la moralidad es la comprensión que tengamos de ella.»[44] Con la evolución de la sociedad humana aparece una fuerte tendencia a que la conciencia del hombre se haga cada vez más aguda y sensible. La necesidad de disciplina y adhesión sigue siendo tan grande como siempre. (Esto va en respuesta a los individualistas contemporáneos que proclamaban una nueva moralidad, donde el hombre, liberado para siempre de disciplinas y compromisos sociales, fuera libre de gobernarse a sí mismo.) Gracias a su razón, no obstante, el hombre puede saber lo que hace y lograr así una forma de autonomía intelectual (pero no social) que ignoró el hombre primitivo.

Un segundo empleo de la perspectiva de la comunidad, de influencia no menor que el anterior, es el análisis del contrato, iniciado en *De la división del trabajo*, y que es objeto de un desarrollo exhaustivo en su posterior *Etica profesional y moral cívica*. En muchos aspectos este examen del contrato debe figurar entre los *tours de force* más brillantes del análisis social moderno. Su punto de partida es la refutación a Spencer, quien concibe el contrato como un acto simple y atómico de dos o más individuos que se asocian guiados por el interés propio y la razón, esta última a modo de complemento. Pero sería un error afirmar que Durkheim redujo a esto su tratamiento del tema. En su justa dimensión, su examen es un ataque profundo a la corriente de pensamiento que comenzó en el siglo XVII con Hobbes y sus contemporáneos y continuó con el Iluminismo, para llegar a ser en el siglo XIX la esencia del movimiento utilitarista.[45] Para

44 *Ibid.*, pág. 120.
45 Véase Otto von Gierke, *Natural Law and the Theory of Society, 1500-1800*, trad. de Ernest Barker, Cambridge: The Cambridge University Press, 1934; Elie Halévy, *The Growth of Philosophical*

esta corriente, el contrato es el modelo residual de todas las relaciones sociales. Hobbes se propuso racionalizarlo todo, incluso el lazo familiar, como un contrato implícito entre los hijos y los padres. En la tradición racionalista utilitaria de los siglos XVIII y XIX, todo lo que no podía ser racionalizado —legitimado— por un contrato real o imaginario, era sospechoso. La única realidad, y, en consecuencia, el objeto digno de la atención científica, es la que emana del hombre mismo, su instinto y su razón. La unión social, de cualquier modo que se manifieste para la percepción simple, es en verdad el producto de alguna forma de contrato. Dicho brevemente: según esta concepción el contrato es el microcosmos de la sociedad, la imagen de las relaciones humanas.

Esta es la imagen que Durkheim rechaza, arguyendo que el contrato, considerado primordial ya sea desde el punto de vista histórico o lógico, es insostenible y engañoso. Durkheim se pregunta: ¿Cómo se espera que los hombres honren un acuerdo contractual que se apoya solo sobre los intereses o caprichos individuales que, presumiblemente, le habrían dado origen? «Allí donde el interés es la única fuerza rectora, cada individuo se encuentra en estado de guerra con todos los demás, pues nada contribuye a moderar los egos y ninguna tregua puede durar mucho. El interés es la cosa menos constante que existe. Lo que hoy me une a ti, mañana me hará tu enemigo. Una causa de esa índole solo puede promover relaciones y asociaciones pasajeras.»[46]

Afirma Durkheim que ningún contrato, sea cual fuere su tipo, podría sostenerse un solo instante si no estuviera basado sobre convenciones, tradiciones o códigos donde está presente claramente la idea de una autoridad superior a aquél. La noción de contrato, su posibilidad misma como relación entre los hombres, aparece tardíamente en la evolución de la sociedad humana, y florece solo dentro de contextos donde ya rigen, soberanas, mores que ni siquiera esforzando la imaginación son reductibles al interés personal. Esas mores tienen su origen y realidad permanente en la comunidad, no en estados de conciencia individual.

Extraeremos nuestro tercer ejemplo del famoso estudio de Durkheim sobre el suicidio. Decir que su enfoque se vuelve

Radicalism, antes citado. Estas dos obras son todavía los mejores trabajos sobre dicha corriente de pensamiento.
46 *The Division of Labor*, págs. 203 y sigs.

aquí lisa y llanamente empírico no es exagerar la nota. Haber arrojado el guante al ídolo racionalista del contrato era ya bastante osado; pero tomar el suicidio, el más íntimo y manifiestamente individual de todos los actos, y someterlo también a la metodología de la sociedad, debe haber sido, con seguridad, más de cuanto podían soportar los utilitaristas de entonces. La sugerencia acerca del suicidio que aparecía en *De la división del trabajo* —es decir, su relación con los períodos de desintegración social— se vuelve ahora el tema central de la investigación, precisamente en términos de la metodología expuesta en *Las reglas del método sociológico*. Varias son, por supuesto, las motivaciones de la obra; ante todo, la índole científica. El suicidio era un problema que preocupaba a muchos, ya había sido estudiado y existía mucho material de naturaleza demográfica. Durkheim lo admite: «Hemos elegido el suicidio entre los múltiples temas que tuvimos ocasión de estudiar en nuestra carrera docente, porque pocos hay que exijan una definición más precisa, y porque nos pareció particularmente oportuno acometerlo; sus límites ya habían requerido que le dedicáramos un trabajo preliminar.»[47]

Pero hay otros dos motivos que han pasado más inadvertidos. En primer lugar, dice Durkheim, la «posibilidad de la sociología» como campo específico de estudio quedará mejor evidenciada con este descubrimiento de leyes que afectan el suicidio y provienen directamente del objeto distintivo de la sociología: es decir, la sociedad y los hechos sociales. En resumen, hay en la obra un objetivo práctico y profesional, y es evidente que Durkheim nunca lo perdió de vista, como lo demuestran sus reiteradas referencias a este punto en *El suicidio*.

«El método sociológico, tal como lo practicamos, se apoya por entero sobre el principio básico de que los hechos sociales deben ser estudiados como cosas: es decir, como realidades externas al individuo. No hay principio que nos haya sido más criticado; pero no hay ninguno más fundamental.» Para que la sociología sea posible debe tener un objeto propio que la caracterice, tomar conocimiento de una realidad que no pertenece ya al dominio de otras ciencias. Si no existe realidad alguna fuera de la conciencia individual, la sociología carece de objeto propio, pues entonces los únicos

47 *Suicide*, págs. 36 y sigs.

temas susceptibles de observación son los estados mentales del individuo; sin embargo, éstos pertenecen al campo de la psicología. Desde el punto de vista psicológico, la esencia del matrimonio, por ejemplo, o de la familia, o de la religión, consiste en las necesidades individuales a las que estas instituciones presumiblemente responden: el amor paterno, el amor filial, el deseo sexual, el sedicente instinto religioso. «Con el pretexto de dar a la ciencia una base más sólida fundándola sobre la constitución psicológica del individuo, se la despoja del único objeto que le es propio: es preciso comprender que no puede haber sociología a menos que existan sociedades; y que las sociedades no pueden existir si no hay otra cosa que individuos.»[48] He aquí, enunciado con toda claridad, el pasaje de la métafísica a la metodología práctica. Pocas veces ha sido esta traducción llevada a cabo con más eficacia.

Justificado que hubo el estudio del suicidio sobre bases demográficas y metodológicas —destacando en cada caso, conviene advertirlo, la autonomía de lo social, único objeto que admite consideración sociológica— Durkheim agrega la razón final de su obra, que es de índole moral. El suicidio, dice, pertenece a una categoría de hechos que incluye el conflicto económico, el crimen y el divorcio, y marca el estado patológico de la sociedad europea contemporánea. Hay que encontrar algún remedio que sirva para mitigar sus alcances, así como los de otras formas de desintegración social. A la luz de estas consideraciones prácticas y morales Durkheim se refiere a «algunas sugestiones relativas a las causas del desajuste general que padecen en la actualidad las sociedades europeas, y a los factores que puedan remediarlas». El suicidio —insiste— como se presenta hoy, «es precisamente una de las formas en que se transmite la afección colectiva que padecemos; de ahí que pueda ayudarnos a comprender esta última».[49]

Las conclusiones a que arriba en este libro notable pueden ser contempladas aún en nuestros días como una demostración triunfal de los resultados que había previsto en abstracto en *Las reglas del método sociológico.* Su insistencia en la sociedad más que en el individuo prevalece en toda la obra, plenamente apoyada por medio de datos y verifi-

48 *Ibíd.,* pág. 35.
49 *Ibíd.,* pág. 37.

cación de hipótesis. Resultan muy gráficas las palabras con que resume el trabajo: «Los resultados que obtenemos cuando, dejando de lado al individuo, buscamos las causas de la aptitud suicida de cada sociedad en la naturaleza de la sociedad misma, son por completo diferentes. La relación que existe entre el suicidio y ciertos estados del medio social es tan directa y constante como parece incierta y ambigua su vinculación con hechos de carácter biológico y físico.»[50]

¿Cómo llega la sociedad a ser la causa determinante y principal de un acto tan individual como el suicidio? Ello ocurre en particular de los tres modos siguientes:

Suicidio egoísta. Se produce cuando la cohesión de los grupos a los que pertenecen los hombres declina al punto de no ofrecer ya el apoyo normal al yo. Durkheim declara en una de sus proposiciones más celebradas: «El suicidio varía inversamente al grado de integración de los grupos sociales de los cuales el individuo forma parte.» Cuando la sociedad está fuertemente integrada, impone limitaciones a los individuos, los considera a su servicio, «y así les prohíbe disponer a su antojo de sí mismos». Dentro de las poblaciones modernas, entre aquellos cuyos lazos asociativos son relativamente débiles —los protestantes, los habitantes urbanos, los trabajadores industriales, los profesionales— las tasas de suicidio son más altas que las que registran los agregados de carácter opuesto.[51]

Suicidio anómico. Paralelamente al suicidio egoísta está el suicidio anómico, originado por la dislocación repentina de sistemas normativos, el derrumbe de los valores que tal vez guiaron al individuo durante toda su vida, o el conflicto entre las metas deseadas y la capacidad para alcanzarlas. No es la pobreza lo que lleva al suicidio. Durkheim se refiere a la «notable inmunidad de los países pobres»: «[La pobreza] protege contra el suicidio porque es en sí misma una limitación. La riqueza, en cambio, por el poder que otorga, nos engaña haciéndonos creer que dependemos solo de nosotros mismos. Al reducir la resistencia que encontramos en los objetos, nos sugiere la posibilidad de triunfar sobre ellos ilimitadamente. Cuanto menos restringido se siente uno, tanto más intolerable parece toda restricción.»[52] La anomia es, en resumen, un derrumbe de la comunidad *moral,* del

50 *Ibíd.,* pág. 299.
51 *Ibíd.,* libro 2, cap. 2.
52 *Ibíd.,* pág. 254.

mismo modo que el egoísmo es un derrumbe de la comunidad *social.*

Suicidio altruista. La tercera forma de suicidio no es menos social, en su contexto rector, que los otros dos tipos, pero se manifiesta cuando la participación en la relación social es tan grande que el individuo se quita la vida porque piensa que algún acto suyo ha mancillado dicha relación. La esencia de este suicidio, como señala Durkheim, no es el escape sino el autocastigo. Aunque es más probable que lo encontremos en las sociedades primitivas, donde el consenso tribal puede tener una influencia arrolladora (pero aun allí es raro), es posible hallarlo también, circunstancialmente, en esos sectores de la sociedad moderna —como los cuadros de oficiales de las organizaciones militares establecidas— de tradición dominante y profunda.[53]

Según Durkheim: «...Toda sociedad humana tiene una aptitud mayor o menor para el suicidio; su expresión se basa sobre la naturaleza de las cosas. Cada grupo social posee en realidad una inclinación colectiva por el acto que es suya propia, y fuente de todas las inclinaciones individuales, antes que su resultado. El egoísmo, el altruismo o la anomia que fluyen por la sociedad en consideración constituyen esas inclinaciones, de las que derivan tendencias de melancolía lánguida, renunciación activa o cansancio exasperado. Estas tendencias del organismo social, en su totalidad, al afectar a los individuos, determinan que lleguen al suicidio. Las experiencias privadas que suelen señalarse como causas inmediatas del suicidio, adquieren influencia según la predisposición moral de la víctima, eco del estado moral de la sociedad.»[54]

Este pasaje, extraído del contexto y considerado en términos estrictamente analíticos, podría ser expuesto al mismo tipo de ataques que sufrieron otros pasajes y conceptos durkheimianos. ¿Cabe suponer la existencia, en una sociedad humana, de una «aptitud» —una «inclinación colectiva o de grupo»— para el suicidio? ¿Puede un organismo social tener «tendencias de melancolía lánguida»?, etc. Los presupuestos acumulados en varios siglos de individualismo occidental llevarían a responder enfáticamente «no», y así sucedió, con suma elocuencia, en los tiempos de Durkheim. Pero

53 *Ibíd.*, libro 2, cap. 4.
54 *Ibíd.*, pág. 300.

no nos detengamos a inquirir una vez más por los efectos agobiadores sobre el pensamiento occidental de un individualismo analítico que, paradójicamente, impidió conocer al hombre —al hombre real—, en lugar de permitir conocerlo; no tratemos tampoco de salvar a Durkheim de las conocidas acusaciones de reificación. Las discusiones de esta especie son casi siempre fútiles e interminables. Insistamos mejor en este único hecho: sobre la base del concepto de sociedad brillantemente sintetizado en el pasaje que acabamos de citar, Durkheim desarrolló una metodología y alcanzó, por medio de verificaciones capitales, conclusiones (por cierto muy precisas) acerca de la incidencia del suicidio en la sociedad, que apenas han sido puestas en tela de juicio en los setenta años transcurridos desde la publicación de su trabajo. *El suicidio* sigue formando parte de la media docena de grandes estudios científicos de sociología; no es necesario siquiera apoyarse en la palabra *clásico* para formular este juicio.

Nuestro cuarto ejemplo —y en definitiva el más fundamental del empleo metodológico de la comunidad por parte de Durkheim—, es su enfoque de la naturaleza del hombre. Después de dos generaciones de psicología social, es muy posible que en el examen de Durkheim de las fuentes sociales del yo haya pocas cosas que detengan nuestra atención, pero en su época fue lo bastante original como para suscitar incomprensión y epítetos agraviantes. La perspectiva individualista del yo, la mente y la personalidad tenían raíces tan profundas que los críticos de Durkheim (especialmente Tarde, cuya insistencia en la «imitación» como proceso fundamental se apoya sobre la noción de individuos preconcebidos, por así decirlo, con fines sociales) lo hicieron objeto de severos ataques, enrostrándole sobre todo su «mentalidad grupal» y su «realismo social». Una de las acusaciones más difundidas (cuyos ecos persisten en nuestros días) es que en su sociología el individuo desaparece por completo.

Pero si atendemos a lo que escribió realmente Durkheim acerca de la individualidad y de los procesos plasmadores de la personalidad, es poco lo que hoy puede parecernos excepcional. Durkheim tuvo buen cuidado de afirmar que «la sociedad existe y vive solo en los individuos y por medio de ellos».

«Si desapareciera la idea de sociedad de las mentes individuales, y los individuos dejaran de sentir y compartir las

creencias, tradiciones y aspiraciones del grupo, la sociedad moriría. Podemos decir de ella lo que... decimos de la divinidad: es real solo en la medida en que ocupa un lugar en la conciencia humana...»[55]

Pero de esta verdad no se desprende que el hombre sea la entidad primaria y autosuficiente del pensamiento utilitario; por el contrario, el hombre es una entidad doble: biológica y social.

«Hay dos seres en él: un ser individual con sus bases en el organismo, y cuya esfera de actividades está por ende muy limitada, y el ser social, que representa la realidad más alta en el orden intelectual y moral que podemos conocer mediante la observación: es decir, la sociedad. Esta dualidad de nuestra naturaleza tiene por consecuencia, en el orden práctico, la irreductibilidad de un ideal moral a una motivación utilitaria, y en el orden del pensamiento, la irreductibilidad de la razón a la experiencia individual. En la medida que pertenece a la sociedad el individuo se trasciende a sí mismo, tanto cuando piensa como cuando actúa.»

En otro lugar escribe: «El hombre social se superpone al hombre físico; presupone necesariamente una sociedad a la que expresa y sirve. Si ésta se disuelve, si ya no sentimos que existe y que actúa alrededor y por encima de nosotros, cuanto tenemos de social pierde toda base objetiva. Solo resta una combinación artificial de imágenes ilusorias: una fantasmagoría que se desvanece con la mínima reflexión; o sea, nada que pueda constituir la meta de nuestras acciones. No obstante, este hombre social es la esencia del hombre civilizado; es la obra maestra de la existencia.»[56]

La concepción durkheimiana del individuo es, pues, tan radicalmente social como su concepto de la moralidad. El hombre es incognoscible, al menos para el científico social, excepto como manifestación —como nódulo— de la comunidad. La disciplina de la mente y el carácter es solo la personalización de la disciplina del grupo en formación. La personalidad normal es un reflejo de la integración normal con la comunidad; la personalidad anormal, un reflejo del fracaso de esta integración al grupo.

Durkheim lleva su perspectiva de la comunidad hasta los meandros de la mente individual. Existe la autoridad de la

55 *The Elementary Forms of Religious Life*, pág. 347.
56 *Suicide*, pág. 213.

razón, pero ¿de dónde proviene esta autoridad? «Es la autoridad misma de la sociedad, que se transfiere a cierto modo de pensamiento que es condición indispensable de toda acción común. La necesidad con que se nos imponen las categorías, no es efecto de simples hábitos, de cuyo yugo podríamos desembarazarnos sin mucho esfuerzo; tampoco es una necesidad física o metafísica, pues dichas categorías cambian en diferentes lugares y momentos; es un tipo especial de necesidad moral, que representa para la vida intelectual lo que la obligación moral para la voluntad.»[57]

No solo la disciplina de la razón es reflejo de la disciplina comunal, también lo son las categorías de la razón, como tiempo, espacio, causalidad y fuerza. Por supuesto, en esto Durkheim pisa un terreno epistemológico muy discutible, y sería insensato suponer que sus opiniones en esta materia hayan conquistado la aceptación que lograron otros aspectos de su pensamiento; son, sin embargo, dignas de mención. Los empiristas han procurado explicar estas categorías, con Hume, en función de la experiencia individual; los aprioristas han sostenido, con Kant, que hay que considerar a las categorías innatas, una parte de la estructura de la mente. Durkheim pone en tela de juicio ambos conceptos, y sostiene que cada categoría no es más que un reflejo de la comunidad. Afirma, así, que la idea del tiempo surge de la conmemoración social de las fiestas religiosas, de los calendarios, cuyo significado primigenio fue señalar los ritos. Solo el poder de la comunidad religiosa y sus ritos pudo haber impreso la idea *general* del tiempo sobre la conciencia del hombre. Lo mismo se aplica a las otras categorías de la mente. Nos dice, por ejemplo, que las concepciones del espacio entre los pueblos primitivos correspondieron siempre a la manera en que se yuxtaponían sus unidades sociales (v. gr. en forma concéntrica o rectangular). La idea de fuerza es concebida en términos de ampliación del poder de la unidad tribal o alguna otra unidad colectiva. Y así sucesivamente; es notorio que Durkheim no fue solo el sociólogo de la comunidad, sino también su epistemólogo y su metafísico.

Los esfuerzos de Durkheim por explicar las «categorías» de la mente tuvieron poco efecto sobre la epistemología —donde nunca fueron considerados muy en serio—; pero mayor

57 *The Elementary Forms of Religious Life*, págs. 17 y sigs.

importancia reviste el hecho de que han servido admirablemente como perspectivas de la sociología del conocimiento y la cultura.

La comunidad molecular: Simmel

Como última manifestación de la perspectiva de la comunidad en la tradición sociológica, acudiremos a la esfera de la microsociología: la esfera de las pequeñas e ínfimas pautas de relación subyacentes en los grupos y asociaciones visibles de la sociedad. Como es natural, aquí nos volveremos hacia Simmel.

Simmel es el estudioso que pone a la sociedad bajo el microscopio, constantemente fascinado por lo pequeño y lo íntimo. Su sociología, que recibiera tantas veces el apelativo de «formal» es algo más que un esfuerzo por clasificar formas de conducta. Sus exámenes de grupos como la díada y la tríada, y de ciertos vínculos sociales como la amistad, la obediencia y la lealtad, debieron ser entendidos como una búsqueda de los elementos moleculares de la sociedad; las unidades más pequeñas a las cuales es posible reducir analíticamente las instituciones y asociaciones.

Le interesaban tanto el proceso minúsculo como la estructura. La interacción de díadas y tríadas en forma de cooperación, de confianza, de secreto, lo atraían tanto como la relación misma; algo análogo cabe decir de los elementos negativos de conflicto y competencia, elementos tan vitales como los positivos de amor y de cooperación para la fusión de individuos y grupos, como no tuvo dificultades en demostrar. El ojo microscópico de Simmel, al atravesar las capas de la historia y de las convenciones, otorga una cualidad intemporal y universal a sus observaciones. Simmel conocía la continuidad de los elementos fundamentales de la asociación a través de los tiempos, y sabía que por grandes que sean las diferencias de instituciones y pautas culturales de las eras históricas, estructuras como las díadas y tríadas mantienen su identidad y su influencia indestructible sobre las formas más amplias y manifiestas de la sociedad. Everett Hughes llamó a Simmel el Freud de la sociedad; esta analogía es útil. Así como Freud se dedicó a estudiar los estados y procesos del inconsciente del individuo, que está detrás de la mente consciente y la orienta, Simmel se consagró de modo análogo a las relaciones «inconscientes» del orden social: las díadas, tríadas y otros elementos intemporales, constitutivos de los lazos sociales. Al igual de lo que ocurre en la mente, éstos tienen un efecto profundo sobre la dirección del cambio y la estructura de las asociaciones mayores de la sociedad.

La reacción de Simmel contra el individualismo analítico o utilitarista es tan vasta y violenta como la de Durkheim, aunque menos evidente, y aparece de tal manera disimulada que permite el equívoco circunstancial de asignar a su obra un carácter individualista. Es indiscutible que tuvo un concepto claro y firme de la individualidad. «La colisión amplia y trascendente entre la sociedad y el individuo», como él la denominara, obsesionó su sensibilidad ética tanto como ocupó sus indagaciones sociológicas. Simmel asignó a la individualidad una realidad conceptual que falta, por lo general, en cualquiera de los sociólogos hasta aquí considerados. Sin embargo, entre su imagen de lo individual y la que encontramos en las obras de los utilitaristas hay una gran diferencia, ya que proviene de una concepción de la sociedad que muestra un notable parecido con la de Durkheim, como lo sugiere el pasaje siguiente: «La sociedad vive una vida propia en una combinación particular de abstracciones y concreciones, y cada individuo aporta a ella algunas de sus características y su potencia; la sociedad crece con las contribuciones de los individuos, que plasman o procuran plasmar, más allá de ella, su existencia como individualidades.»[58]

Simmel no fue insensible a las grandes fuerzas de la sociedad ni a las tendencias históricas que determinaron su nacimiento. Lejos de ello. Acaso haya utilizado el microscopio, pero no dejó de ser por eso el anatomólogo y el ecólogo. Su obra, como las de Weber o Tönnies, tiene por escenario el gran cambio en la naturaleza de la sociedad provocado por las dos revoluciones. Tuvo conciencia vívida de las fuerzas históricas, y muchos de sus ejemplos y alusiones son extraídos de otros períodos. Su ensayo sobre las afiliaciones o grupos está, verbigracia, salpicado de los mismos contrastes históricos entre la sociedad medieval y moderna que hemos visto en otros sociólogos. El contraste es, en verdad, la base

58 *Sociology of Religion*, trad. del alemán de Curt Rosenthal, Nueva York: The Philosophical Library, 1959, pág. 50.

de su perspectiva de la individualidad, fundamentada sobre la liberación histórica del hombre de la comunidad medieval. «En la Edad Media la afiliación a un grupo absorbía la totalidad del hombre. No servía solo a un propósito momentáneo, definido objetivamente; era más bien una asociación de todos los que se combinaban en aras de ese propósito, en tanto que la asociación absorbía la vida entera de cada uno de ellos.»[59] Esto no significa que el hombre medieval estuviera entorpecido por su condición de participante. El «enriquecimiento» del individuo como ser social «según el tipo medieval era considerable, pues lo que obtenía con su afiliación a un grupo más amplio faltaba por completo en su afiliación a los grupos inmediatos... El esquema concéntrico es un estadio sistemático y muchas veces también una etapa histórica, anterior a la situación en la cual los grupos a los que se afilian las personas se yuxtaponen e "intersecan" en una y la misma persona.»[60] La sociedad moderna se diferencia profundamente del esquema concéntrico medieval de afiliaciones de grupo, y en esta diferencia de organización reside la peculiaridad del individuo moderno: una peculiaridad *emergente* que es el fundamento histórico de las filosofías modernas del individualismo. En la sociedad moderna, a diferencia de la medieval, el individuo puede acumular afiliaciones de grupo casi sin límite. «El mero hecho de que lo haga, aparte de la naturaleza de los grupos en cuestión, es suficiente para darle una conciencia más fuerte de individualidad en general y al menos para contrarrestar la tendencia de dar por supuestas sus afiliaciones grupales iniciales.»[61] Esta es para Simmel —casi tanto como para Durkheim— la perspectiva temporal donde debe ubicarse el individualismo.

Del mismo modo, su notable ensayo «Metropolis and Mental Life», está dedicado en lo fundamental al tránsito histórico de Europa desde las formas cohesivas y tradicionales de comunidad, a los complejos anónimos urbano-industriales. En este ensayo Simmel pone el acento en las luces de la ciudad, pero también nos hace ver las sombras que dejan la comunidad y la tradición en su retroceso. La elaborada

59 *Conflict and the Web of Group Affiliation*, trad. de Kurt H. Wolff y Reinhard Bendix, prólogo de Everett C. Hughes, Nueva York: The Free Press of Glencoe, 1955, pág. 149.
60 *Ibid.*, pág. 149.
61 *Ibid.*, págs. 150 y sigs.

complejidad, el anonimato y la reserva de la vida metropolitana tienen su contraparte en la simplicidad, la llaneza y la calidez de la comunidad tradicional.

La misma contraparte es formulada de manera más sistemática en su estudio del dinero.[62] El dinero es el símbolo, no solo de la conversión de valores cualitativos en valores cuantitativos, sino también de la liberación por parte de los individuos, de los contextos comunales de la Europa preindustrial. Unicamente *La decadencia de Occidente* de Spengler nos presenta un cuadro tan detallado e imaginativo del dinero y el crédito, como el alambique dentro del cual la mente occidental pasó, de su preocupación por las esencias metafísicas y sociales, a su preocupación por la cantidad y las variaciones cuantitativas. Simmel nos demuestra de qué manera el auge del dinero como instrumento y medida de intercambio en la economía de la ciudad-estado italiana, y luego en toda Europa, fue paralelo al auge de una concepción del mundo donde lo orgánico es reemplazado por lo simplemente cuantitativo y mecánico, tanto en la sociedad como en la filosofía y la moralidad. La historia social, moral e intelectual de Europa se convierte en sus manos en una sucesión de desprendimientos individuales de la comunidad y la tradición medievales, observables en el ascenso de los monarcas, hombres de negocios, banqueros, artistas e intelectuales. El debilitamiento de la comunidad medieval y el avance de los individuos no podía producirse hasta existir medios impersonales de evaluación —concordes con un ambiente de ley impersonal— que permitieran a los individuos relacionarse entre sí de manera directa.

Pero Simmel no se contentó con formular la transformación social de Europa en estos términos amplios de transición de la comunidad tradicional a la sociedad impersonal. Buscó las manifestaciones minúsculas y los elementos subyacentes en el cambio. Su hincapié sobre las formas primarias de asociación fue en parte la búsqueda de un tema distintivo para la sociología, que evitara repetir lo que estaban realizando otras ciencias sociales y la librara del cargo de ser una simple y confusa «miscelánea». Pero en mayor

62 *Philosophie des Geldes*, Leipzig, 1900. Niciolas J. Spykman, *The Social Theory of George Simmel* (Chicago: University of Chicago Press, 1925), contiene una excelente sinopsis de esta obra tan olvidada.

medida aún refleja el deseo de exponer las fuerzas comprometidas en la gran transformación de la sociedad europea en términos de los elementos sociales específicos implicados. Un pasaje espléndido de su ensayo sobre la religión ilustra este punto: «La vida social supone la correlación mutua de sus elementos, la que tiene lugar en parte en acciones y relaciones instantáneas, que se manifiestan parcialmente en formas tangibles: en funciones y leyes públicas, órdenes y posesiones, lenguajes y medios de comunicación. Todas estas correlaciones sociales mutuas, sin embargo, responden a diversos intereses, fines e impulsos. Forman, por así decirlo, el elemento que se realiza socialmente en lo "junto a cada uno" y lo "con cada uno", lo "para cada uno" y lo "contra cada uno" de los individuos.»[63] Lo que pone de relieve el genio distintivo de Simmel es la insistencia en que todo lo que posea cierta magnitud en las relaciones y cambios sociales debe ser traducido a lo «junto a cada uno», lo «para cada uno», etc. Sea cual fuere el tema que tratara —poder político, capitalismo, religión—, no se satisfacía hasta haber llevado el análisis al nivel primario de los elementos que caracterizan las relaciones y procesos dentro de los cuales viven los hombres.

El carácter peculiar del interés de Simmel por los elementos de la comunidad se aprecia mejor, no en su tratamiento de las formas geométricas como las díadas y tríadas, ni tampoco en su examen de los procesos de cooperación y conflicto —aun reconociendo la importancia de esos estudios para averiguar la naturaleza de la comunidad—, sino más bien en sus incomparables análisis de la amistad, la lealtad, el amor, la dependencia, la gratitud, la confianza y otros elementos primarios de la relación humana. Su sensibilidad al respecto y su aguda capacidad para vincular dichos elementos con las fuerzas mayores de la sociedad no tienen parangón en el pensamiento moderno —salvo en las obras de ciertos novelistas, dramaturgos y otros artistas.

La amistad, la dependencia, la confidencia, la lealtad: he aquí algunos de los átomos sociales, por así llamarlos, de la comunidad tradicional. El interés por ellos es grande en toda sociedad o época que experimenta cambios semejantes a los que ocurrieron en Europa a fines del siglo XIX. Tal como el derrumbe de las estructuras tradicionales de clase

63 *Sociology of Religion*, pág. 10.

reveló a los hombres por primera vez la complejidad y los matices del status, así también la ruptura de la comunidad los hizo meditar sobre la índole de la amistad, los límites admisibles de la intimidad, los cánones de la discreción, las fronteras de la lealtad. Para los tradicionalistas, en estas épocas de cambio, las amistades, confidencias y lealtades reales pueden aparecer, en el mejor de los casos, como despojos de una comunidad muerta que alguna vez existiera, como resaca que flota sobre los mares del egoísmo económico y político. Hubo muchos en la época de Simmel que asignaron significado a estas figuras retóricas.

Simmel estaba lejos de ser un tradicionalista en estos términos, pero es evidente que el contraste entre la comunidad tradicional y la sociedad moderna constituye el trasfondo esencial sobre el que su análisis microscópico de los lazos primarios adquiere ese brillo extraordinario que lo caracteriza. Lo que él llama «la sociología de las relaciones íntimas» no tiene raíces en una geometría abstracta sino en las corrientes de cambio generadas por las revoluciones Industrial y política.

Ningún trabajo de Simmel ofrece una oportunidad mejor para apreciar, en todos sus matices, su peculiar análisis de la comunidad, que su famoso estudio del secreto.[64] Lo que Durkheim hace con el suicidio, lo hace Simmel —de una manera distinta, pero vinculada a aquélla— con el secreto: es decir, lo extrae del reducto del individuo que lo «guarda», como acostumbramos decir, y lo coloca directamente entre las relaciones y procesos de la sociedad. El suicidio y el secreto, cada cual a su modo, son la esencia de todo aquello que corresponde a lo más recóndito de la motivación individual y, sin embargo, solo resultan comprensibles en su relación con la sociedad.

Tenemos, ante todo, la relación del secreto con el proceso de la comunicación humana; relación indestructible, pues todo lo que comunicamos a otra persona por íntima y digna de confianza que la juzguemos, y cualquiera sea el grado de veracidad de lo que decimos, debe escoger siempre dentro «de ese todo psicológico-real cuya versión absolutamente exacta (en términos de contenido y secuencia) llevaría a todo el mundo a un hospital para enfermos mentales».[65] Escoge-

64 *The Sociology of George Simmel*, trad. y comp. de Kurt H. Wolff, Nueva York: The Free Press of Glencoe, 1964, parte IV.
65 *Ibíd.*, págs. 311 y sigs.

mos y modificamos el tono, dejando fuera zonas íntegras de «realidad».

Consciente o inconscientemente, mentimos. «Toda mentira, por objetivo que sea su tema, engendra por su misma naturaleza un error relativo al *sujeto* que miente.» [66] La mentira consiste en que quien la comete esconde a los otros su idea verdadera. Una mentira es tanto más soportable cuanto más lejos de nosotros, en tiempo y en espacio social, está el que miente. «Cuanto más lejos están los individuos de nuestra personalidad más íntima, tanto más fácilmente aceptamos su falsedad, sea en un sentido práctico o en un sentido psicológico íntimo; mientras que la vida se nos hace insoportable si nos mienten las pocas personas cercanas a nosotros.» [67] Pero no hay sociedad, ni forma alguna de relación, donde la mentira no sea permisible en algún grado, e incluso necesaria: en la medida en que la sociedad exterior esté escalonada en términos del grado en el cual otros tienen acceso a «toda la verdad», habrá mentira. «A pesar de que muchas veces una mentira puede destruir una relación, mientras esa relación existió la mentira era un elemento integral de ella. El valor negativo de la mentira desde el punto de vista ético no debe cegarnos frente a su significación sociológica positiva para la formación de ciertas relaciones concretas.» La mentira es «la técnica positiva y —por así decirlo— agresiva, cuyos propósitos se logran con mayor frecuencia mediante el secreto y el disimulo».[68]

Simmel pasa ahora de lo socioepistemológico a lo decididamente social. «Antes de abordar el secreto en el sentido de un deseo consciente de ocultación, es preciso observar los grados en que diversas relaciones dejan fuera de su jurisdicción el conocimiento recíproco de sus personalidades totales por parte de los individuos que en ellas participan.» Hay grupos de intereses que nada reclaman del individuo total, y son los que predominan en la sociedad moderna. «La objetivación creciente de nuestra cultura, cuyos fenómenos constan cada vez más de elementos impersonales, y absorben cada vez menos la totalidad subjetiva del individuo (como lo muestra palmariamente el contraste entre la artesanía y el trabajo fabril), también llega a las estructuras sociológicas.»[69]

66 *Ibid.*, pág. 312.
67 *Ibid.*, pág. 313.
68 *Ibid.*, pág. 316.
69 *Ibid.*, págs. 317 y sigs.

Esta objetivación de la cultura ha alterado por completo el campo social y moral de la *confidencia*, por cuanto aquello que uno necesita confiar a otro ser humano, ha sido fragmentado y confinado (el empleador y el empleado, el banquero y el prestatario, por ejemplo). También han cambiado radicalmente los conceptos de «familiaridad» y «discreción». «La discreción es una forma especial del contraste típico entre los imperativos, "lo que no está prohibido está permitido" y "lo que no está permitido está prohibido". Las relaciones entre los hombres se distinguen así según el conocimiento mutuo: o bien "lo que no está escondido puede ser conocido" o "lo que no es revelado no debe ser conocido".»

Tenemos asimismo los roles de amistad e intimidad, ambos afectados profundamente por el cambio social moderno. La intimidad se hace presente, típicamente, en dos contextos principales: la amistad y el matrimonio. «En la medida que el ideal de amistad fue heredado de la antigüedad y (hecho bastante curioso) se desarrolló dentro de un espíritu romántico, su meta es la absoluta intimidad psicológica... Este ingreso del yo total e indiviso en la relación es más plausible en la amistad que en el amor, por cuanto aquélla carece de la concentración específica sobre un único elemento que el amor extrae de su sensualidad.» [70] La sociedad moderna, en especial, admite que es el amor sexual el que «abre, más que ninguna otra cosa, las puertas de la personalidad total. En realidad, para no pocos individuos, el amor es la única forma en que pueden entregar su yo total, del mismo modo que la forma de su arte ofrece al artista la única posibilidad de revelar íntegramente su vida interior.» Sin embargo, como señala Simmel, «la preponderancia del lazo erótico puede suprimir... los otros contactos (el de la moral práctica, el intelectual), e impedir que asomen las cualidades ajenas a la esfera erótica que la personalidad tiene en reserva». La amistad carece de la hermosa intensidad del amor, pero también de su frecuente irregularidad, y por eso «puede ser un medio más apto que el amor para conectar a una persona total con otra persona en su totalidad; puede ablandar el recato más fácilmente que aquél, tal vez de modo menos tormentoso, pero en mayor escala y con una secuencia más perdurable.

70 *Ibid.*, pág. 325.

No obstante, es probable que esta intimidad completa se haga cada vez más difícil a medida que aumenten las diferencias entre los hombres. El hombre moderno tiene tal vez demasiadas cosas que esconder como para conservar una amistad en el sentido antiguo.» [71]

Pero volvamos al matrimonio y la intimidad: «La medida de la autorrevelación y autodominio, con sus complementos de abuso y discreción, es más difícil de determinar.» El problema en lo que Simmel llama específicamente «la sociología de las relaciones íntimas» consiste en saber «si es la renuncia recíproca y conjunta a la autonomía de las personalidades, o de lo contrario la reserva, la condición para alcanzar el máximo de valores comunes». El problema fue menos intenso en épocas anteriores, pues el matrimonio «no es, en principio, una institución erótica, sino solo social y económica. La satisfacción del deseo amoroso solo está accidentalmente conectada con él.» Cabe suponer que en esas culturas no existía «ni la necesidad ni la posibilidad de una autorrevelación íntima y recíproca. Por otra parte, faltaría cierto grado de delicadeza y castidad, cualidades que, a pesar de su carácter negativo en apariencia, siguen siendo la flor de una relación personal íntima profundamente internalizada.» [72]

Simmel advierte que en nuestra sociedad, donde la relación matrimonial es cada vez más la única relación íntima vigente (la amistad en su sentido auténtico disminuye bajo las presiones del modernismo), hay una fuerte tentación de cargar sobre sus hombros más peso de lo que su estructura le permite. «Durante las primeras etapas de la relación, tanto en el matrimonio como en el amor libre de tipo marital, se observa un gran impulso a dejarse absorber completamente por el otro, a entregar las últimas reservas del alma, después de las del cuerpo, a perderse cada uno en el otro sin recelos. Sin embargo, en casi todos los casos, este abandono suele amenazar gravemente el futuro de la relación.» [73] Pues Simmel insiste en que solo pueden entregarse *por completo* quienes *no pueden* entregar todo de sí. Estos raros individuos tienen una reserva de posesiones psicológicas latentes que nunca se agota: vuelve a colmarse

71 *Ibid.*, págs. 325 y sigs.
72 *Ibid.*, págs. 326 y sigs.
73 *Ibid.*, pág. 328.

a medida que se dan. «Pero otras personas son distintas: con cada expansión de sentimientos, con cada abandono incondicional, con cada revelación de su vida interior, incursionan (por así decirlo) en su capital, pues les falta el manantial de una opulencia psíquica continuamente renovada, imposible de revelar del todo ni de separar del yo.» [74]

Así, establecida ya la clara relación del secreto con el disimulo, la confianza, la discreción y la intimidad, llegamos al secreto como tal. Simmel afirma que es una de las grandes realizaciones del hombre. Comparado con la etapa infantil caracterizada por un despliegue carente de inhibiciones, «el secreto amplía inmensamente la vida»; ofrece la posibilidad de un segundo mundo junto al visible, donde existe tanta verdad, tanto bien y tanta justicia como en el mundo manifiesto, pero donde puede morar también el mal. Cada uno de esos mundos influye sobre el otro.

El secreto es un mecanismo neutro en lo moral, que se eleva por encima de sus contenidos. Capaz de absorber los valores más nobles y soportar el rigor de los castigos o las torturas, puede encerrar asimismo el conocimiento o la motivación de índole más maléfica. Su intrínseca fascinación deriva del hecho de que nos confiere una posición excepcional. Es un medio de exaltar la identidad, así como de lograr intimidad; pero también (señala Simmel) fascina la posibilidad de *traicionarlo*, pues «el secreto contiene una tensión que se disipa en el momento de revelarlo. Este momento constituye el pináculo de su desarrollo; todos sus encantos se unen una vez más y llegan a un clímax: tal como el momento de disipación permite disfrutar con intensidad extrema el valor del objeto... El secreto también está lleno de la conciencia de que *puede* ser traicionado; de que uno posee el poder de sorprender, de dar un vuelco al destino, de la alegría, de la destrucción... acaso de la autodestrucción.» [75]

El secreto está íntimamente relacionado con la individualización. «Las situaciones sociales de profunda diferenciación personal permiten y requieren el secreto; a la inversa, el secreto encarna e intensifica esa diferenciación. En un círculo pequeño, la formación y preservación de secretos se hace difícil, aun en el campo técnico: todos están muy cerca de

74 *Ibid.*, pág. 328.
75 *Ibid.*, pág. 333 y sigs.

todos y de sus circunstancias, y la frecuencia e intimidad del contacto ofrece muchos alicientes a la revelación; pero por otra parte ya no es necesario conservarlo, ni siquiera en casos particulares, ya que este tipo de formación social suele nivelar a sus miembros. . .» [76]

En cambio, cuando se agranda la comunidad todo cambia de manera radical. Simmel señala que hay cierta paradoja en la sociedad moderna. «Parece como si las cuestiones generales se hicieran cada vez más públicas, y las cuestiones individuales cada vez más secretas, a medida que aumentan las oportunidades culturales.» La política, la administración pública y aun los negocios «pierden así su secreto e inaccesibilidad, en la misma medida que el individuo ha ganado la posibilidad de un retiro cada vez más completo, y en la misma medida que la vida moderna, en medio del agolpamiento metropolitano, crea una técnica para hacer que las cosas privadas sean mantenidas en secreto, lo cual antes solo era posible mediante un aislamiento espacial».[77] Simmel observa que el secreto tiene otro atributo social: el adorno. La naturaleza y función del adorno consisten en dirigir las miradas de los demás hacia el adornado. «Aunque, en este sentido, es lo contrario del secreto, debe recordarse, que ni aun en el caso del secreto la función de énfasis personal permanece ausente.»

Luego aborda directamente la sociedad secreta y su función. «La esencia de la sociedad secreta es dar autonomía.» [78] Esto significa autonomía frente a la invasión de lo privado, frente al reconocimiento circunstancial y desagradable, frente a la impersonalidad y la heterogeneidad. La sociedad secreta está guiada por un motivo aristocrático: aislarse de las cualidades que identifican a todos, y en consecuencia a ninguno. La sociedad secreta es una forma de inclusividad y de exclusividad, de aclarar y especificar la confianza y la confidencia, de empeñar la devoción y la amistad. «Por último, el aislamiento de la sociedad secreta de las síntesis sociales que la rodean, evita muchas ocasiones de conflicto.» Los choques de intereses, las luchas por el poder y prestigio que encontramos en todas las sociedades y en todos los tiempos —y especialmente en los nuestros—, son mitigados por su mismo aislamiento social.

76 *Ibíd.*, págs. 334 y sigs.
77 *Ibíd.*, pág. 336.
78 *Ibíd.*, págs. 361; 345-76.

¿Qué diremos de sus problemas internos? En la sociedad secreta hay cierta susceptibilidad a una extrema centralización de la autoridad pues su propia estructura —el secreto— tiende a fomentar medidas especiales para guardarlo. Cuanto más secreta es la organización (cual en una conspiración criminal) tanto más extrema la centralización. La presión por la solidaridad se hace casi avasalladora. Cuanto más aislada o amenazada llega a sentirse la sociedad secreta dentro de un orden social, tanto más autoritaria será la forma que toma su cohesión. No obstante, por el mismo motivo, tanto mejor aceptada será esta autoridad comunal por el individuo.

En este proceso, el individuo experimenta una situación paradójica. Todo lo que le brinda sentimientos identificadores de reconocimiento e individualidad en la sociedad secreta, tiende a separarlo de la sociedad que lo rodea: hay una proporción directa entre ambos factores. Así, aunque se «personaliza» dentro de la sociedad secreta, dice Simmel, se «despersonaliza» en el orden social general.

La igualdad es la esencia de la comunidad, y la sociedad secreta no es una excepción a esta regla. A cada cual según sus necesidades, y de cada cual según su capacidad. Pero cuando se hace más intenso, el secreto puede convertir la igualdad en nivelación, lo que a su vez fortalece el poder central dentro del grupo.

«De la función a la disfunción» podría haber sido el subtítulo que diera Simmel a su estudio del secreto. Su genio reside precisamente en haber demostrado que las mismas cualidades que sostienen a la sociedad secreta, la amenazan. Concebida como un medio de salvar la brecha entre el individuo alienado y una sociedad impersonal, de brindar status, igualdad, sentido de participación y otros valores de comunidad, la sociedad secreta, en virtud de la presión de las fuerzas que condujeron a su creación, puede convertirse, no en medio de socialización sino de desocialización, no en una parte del orden social sino —bajo la mirada hostil de las masas y del gobierno central— en uno de sus enemigos.